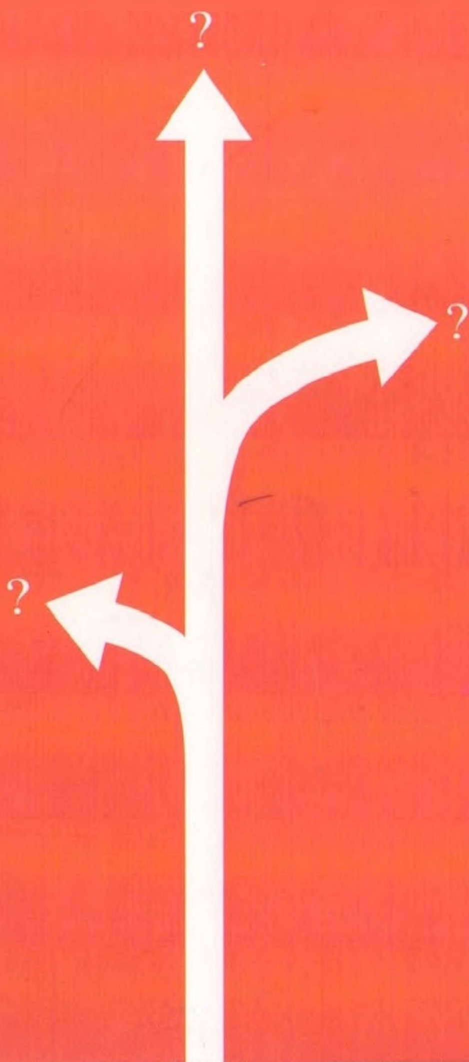
Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri

Abbas Vali



avesta

Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri

Abbas Vali



ABBAS VALI•Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri

avesta | KÜRT ARAŞTIRMALARI: 191 | 1
Essays on the Origins of Kurdish Nationalism
Edited by Abbas Vali
(Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar
Mazda Publishers, California, 2003)
İngilizceden Çevirenler
Fahriye Adsay, Ümit Aydoğmuş, Sema Kılıç

Editör: Abdullah Keskin
Kapak: Ahmet Naci Fırat
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2005, İstanbul
Baskı: Barış Matbaacılık

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Evliya Çelebi Mahallesi
Aybastı Sokak 48 / 4
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel: (0212) 251 44 80
243 89 74
Fax: (0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi
Nurlan Apt. Giriş Katı No: 2
OFİS / DİYARBAKIR
Tel-Fax: (0412) 222 64 91

ISBN: 975-8637 94-0

Abbas Vali

KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENLERİ ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

İngilizceden Çevirenler

Fahriye Adsay

Ümit Aydoğmuş

Sema Kılıç

avesta | KÜRT ARAŞTIRMALARI

HAMİT BOZARSLAN-Paris'teki Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de profesördür. *La question Kurde: Etudes et minorities en Moyen Orient* (1997) adlı kitabın ve Kürt tarihi ve Türk siyaseti üzerine çeşitli makalelerin yazarıdır.

MARTIN VAN BRUINESSEN-Utrecht Üniversitesinde modern Müslüman toplumlar üzerine karşılaştırmalı çalışmalar bölümü profesörüdür. *Ağa, Şeyh ve Devlet*; *Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States* (2000) ve *Kurds and Identity Politics* (2002) adlı kitapların yazarıdır.

NELIDA FUCCARO-London University School of Oriental Studies'de tarih doçentidir. The *Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq* (1999) kitabının ve Kürdistan'daki din ve kültürlere dair çok sayıda makalenin yazarıdır.

AMIR HASSANPOUR-Toronto Üniversitesinde Yakın ve Ortadoğu Uygarlıkları Bölümü'nde doçenttir. *Nationalism and Language 1918-1985* (1992) kitabın, ayrıca Kürt tarihi ve kültürüne dair çok sayıda makalenin yazarıdır.

ABBAS VALI-Wales Üniversitesi, Swansea, Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde modern Ortadoğu siyaseti profesörüdür. *Pre-Capitalist Iran: A Theoretical History* (1993) ve *Modernity and the Stateless: The Kurdish Question in Iran* (2003) adlı kitapların yazarıdır. Halen Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde misafir öğretim görevlisi olarak ders vermektedir.

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsöz

Bu derleme Kürt milliyetçiliğinin tarihi, başlangıcı ve gelişim seyrini tartışmaktadır. Bu konu, modern Türk tarihsel söyleminde bir yer edinememiştir; resmi tarih yazımında ise en az değinilen konulardan biridir ve Türk akademisinin içinde ve dışında özerk bir inceleme ve araştırma konusu olma vasfını henüz kazanamamıştır. Bu söylemsel kapanmanın ve dışlanmanın nedenlerini anlamak hiç de zor değildir. Kürt milliyetçiliği üzerine tarih yazıları, yakın zamana değin, modern Türk ulus-devletinin inkar edilen *ötekisi* olan bir "öznenin" söylemi ve pratiğini betimler. Kürt milliyetçiliği üzerine tarih yazıları, Kürt ötekinin doğuşu ve gelişimini kayıt altına almaktadır. Ötekine tarihsel bir özne olarak; Kürt siyasetinin, yani inkarın yadsınması, siyasal açıdan tanınma ve haklar mücadelesinin öznesi olarak; bugününü temellendirecek bir geçmiş, ve yarınını tartışacak bir zemin vermektedir.

Bu derlemedeki makaleler ötekinin sesiyle aktarılan bir geçmişi dillendirir. Türkiye'deki Kürtler bu geçmişi egemenle paylaştıkları halde bundan dışlanmış; özü itibariyle tarihleri,

iktidar tarafından onlardan çalınmıştır. Egemenin ötekinin sesini inkar etmesine ve bastırmasına bu yüzden karşı çıkmakta; Kürtleri bastırarak onların tarihten yoksun olduklarını göstermek isteyen iktidarın tarihe dayattığı "suskunlukla" mücadele etmektedirler. Modern Türk tarih söylemi bu suskunluğu barındırmayı "öğrenmiş" ve bu yoksunluğu daim kılarak, Kürtleri tarihten saklamıştır. İktidar Kürtleri, tarih yazımı içinde/tarafından kıskançlıkla korunan siyasi bir boşluğa hapsetmiştir. Kürtleri "öznelliklerinden" mahrum bırakan ve onları tarihte hiçbir sesi olmayan varlıklara çeviren bastırılma-suskunluk-yoksunluk stratejisinin inşası ve daim kılınmasında tarih disiplini, iktidara diğer disiplinlerden daha çok yardımcı olmuştur. Kürtler ancak konuşmayarak konuşabilmişlerdir. Foucaultcu bir dille söyleyecek olursak, iktidar ve tarihsel söylem, asıl amacı kendi söylemsel ve siyasi birliğini tehdit eden "farklılıkları" bastırarak yekpare ulusal/egemen kimliğini korumak için tarihsel bilgiyi kullanmak olan bir "hakikat rejimi" inşa etmiştir. Söylem ve pratikte Kürt kimliğinin kurucu öğelerinin bastırılmasının egemenin kimliği ve birliği açısından halen elzem olması, Kürdün modern Türk tarih ve siyasetinde iktidarın namevcut göstereni olduğu acı gerçeğini gözler önüne sermektedir. Kürt kimliği ve tarihinin hâlâ bastırılıyor olması, ötekiliğin ayak diredigini ve bu ötekiliğin özünde bastırmanın travmasının yattığını gözler önüne sermektedir: Kürt kimliği, egemenin kimliğini tanımlayan farklılıklar düzleminde mevcudiyetini sürdürmektedir. O göstermeden göstermekte; sadece yokluğuyla mevcut olabilmektedir. Son yıllarda, yani Türkiye'nin AB'ye girme siyaseti güttüğü; bunu takiben Türk hükümetinin arkaik olan siyasi ve hukuki süreç ve pratikleri demokratikleştirmeye ve reforma tabi tutmaya çabaladığı bir dönemde, Türkiye'deki Kürtlerin statüsünü tanımlayan paradoks budur. Toplumda "mevcut" olan ama temsil gücü olmayan, egemeni ihlal etmeyecek bir şekilde kendini temsil edemeyen bir "öznenin"; tarih ve siyaset sahnesinde "anlamı/temsili" olmayan bir öznelliğin paradoksudur bu. Kürtlerin şu anki statüsünü belirleyen bu paradoks,

aynı zamanda, iktidar yapısının ve Avrupalı "olma" yolunda izleneceği beyan edilen liberalizasyon ve demokratikleşme niyetlerinin merkezindeki boşluğa da işaret eder.

Kürtler eğer konuşacaklarsa, kendilerinden çalınan tarihleri üzerinde yeniden hak iddia etmeli; eğer modern Türk tarihinde bastırılmış kimlikleri üzerinde hak iddia edeceklerse konuşmalıdırlar. İnkar edilmiş bir kimlik ve çalınmış bir tarih arasındaki diyalektik savrulma, Türkiye'de modern egemenliğin kurulma anında Kürt ötekiliğinin yaratılmasıyla başlamıştır. Bu da, Kürt ötekiliğini barındıran bastırma ve inkarın travmasıyla yüzleşilmediği sürece, bahsi geçen diyalektiğe içkin olan şiddetin eksilmeden devam edeceğine işaret eder. Bu yüzleşme, egemen ile Kürtler arasındaki ilişkinin tarihine yeni bir bakış, iktidar tarafından damgalanmamış yeni bir tarihsel anlatı, Kürtlerin şiddete uğramış geçmişleri üzerinde konuşarak yeniden hak iddia etmelerine olanak tanıyan ve ötekinin sesini bastırmayan bir tarih anlatısı gerektirir. Geçmiş üzerinde hak iddia etmek, suskunluğa bir son vermek, ve dolayısıyla Kürtlerin tarih içerisindeki mevcudiyetlerini ilan etmektir. Öteki olarak Kürdün mevcudiyeti, iktidar tarafından uygulanan inkar ve bastırmanın reddi vasfıyla, kaçınılmaz olarak iktidarın bir eleştirisidir. Benjamin'den alıntılayacak olursak, "şiddetin eleştirisi, onun tarihinin -bu tarihin- felsefesidir, zira şiddetin zamansal verilerine eleştirel, ayırd edici ve kati bir yaklaşımı mümkün kılan gelişiminin düşüncesidir ancak" (*Reflections*, 1968. s.299). O halde bu felsefenin siyasi *ethos*'u açığa çıkarılmalı, ve eğer Türkiye'de yeni ve demokratik diyebileceğim bir başlangıç yapabilecekse, bunun resmi söylemdeki temel mantığı yapıbozuma tabi tutulmalıdır. Ötekine tarihteki ve siyasetteki sesini iade etmek bunu yapmanın bir yoludur. Ötekinin konuşma, kendi kimliğini, egemenle farklılıklarını ifade etme haklarını iade etmek, Kürt ötekiliğini sona erdirmek için atılmış bir adım olmanın dışında, Derrida'nın bir sözünü buraya uyarlayacak olursak, ötekinin sesi bastırıldığı müddetçe elden kaçmaya mahkum olan bir adaletin de olabilirlik koşuludur (*Force of Law: the Mystical Foundations of Authority* 1992).

Siyasi ve hukuki sürecin demokratikleşmesi Türk siyaset sahnesini aşamalı olarak değiştirmekte ve onunla birlikte Kürtlerin de Türk siyasetindeki konumu da değişmektedir. Her ne kadar bu aşamalı ve aksak dönüşümün dinamikleri Türkiye'nin dışından, AB'nin siyasi ve hukuki süreçlerinden kaynaklansa da; Türk siyasi güçleri bu güne dek meşru bir biçimde "hukukun gücüne", yani devlete, sığınmak suretiyle reddettikleri meseleleri artık kaale almak ve bunlara cevap üretmek zorunda kalmışlardır. İsteksiz demokratlar, dehşete düşmüş sosyalistler, ürken muhafazakarlar ve paranoyak milliyetçiler, kendilerini Kürt kimliği ve siyasi ve kültürel hakları konusunu şimdilerde yeni bir bağlamda ele almak zorunda buluvermişlerdir. Kürtler halen egemenin ötekisi olmaya ve "hukuk ve şiddetin eşiğindeki" boşlukta kalmaya devam etseler de, ortada yavaş ve zorlu bir demokratik değişim sürecinin başladığını gösteren cesaret verici işaretler, ama yalnızca işaretler, yok değildir. Burada hemen, sözümona "güneydoğu" denilen tarihsel yaşam alanlarında, veya Türk metropolleri içinde ve çevresindeki diasporalarda bulunan Kürtler hakkında; onların tarihleri, cemaatleri, ekonomik hayatları, kültürleri, dilleri, müzik ve gelenekleri hakkında son dönemde akademi içi ve dışından kaynaklanan söylem çoğalmasına değinilmesi gerekmektedir. Her ne kadar genelgeçer bir biçimde "güneydoğu" olarak adlandırılan -ve aslında söylemdeki suskunluğu-yoksunluğu sürdürmek için iktidar tarafından dayatılan bu terimin tekabül ettiği- o oldukça tuhaf coğrafi, kültürel ve toplumsal birimin sessiz mensupları olarak da olsa; şimdilerde Kürtler hakkında konuşmak, Kürtleri çalışmak ve Kürtler hakkında yazmak neredeyse bir moda olmuştur. Bu söylem çoğalması iktidarın müteyakkız bakışları altında ve sınırları nispeten bulanık bir meşruiyet dahilinde gerçekleşse de, Türkiye'de Kürtler ve Kürt kimliğine dair iktidarın algı ve işleyişinde büyük bir değişime işaret etmektedir. Kürtlerin sosyal ve siyasi söylemin, akademideki tarihsel, ekonomik ve psikolojik araştırmaların ve medyanın, özellikle de basının, konusu haline gelmeleri, iktidar süreç ve pratiklerine dahil edilmeleri-

nin başlangıcını gösteriyor olabilir. İktidar, bu araştırmalar sonucunda üretilen bilgi türlerine nadiren ihtiyaç duyagelmiştir/duymaktadır. Bunlar, iktidarın işleyişindeki değişimin topyekün parçası olup, Türkiye'de egemen güç tarafından uygulanan inkar ve baskı stratejilerinden tamamen farklı, yeni tahakküm ve kontrol stratejilerinin doğuşuna işaret etmektedirler. Eğer Foucault'ya inanacak olunursa, egemen-hukuki iktidar yavaş yavaş bio-iktidara, disiplin ve yönetişime, "ölüm üzerinde iktidardan" "yaşam üzerinde iktidara" doğru kaymaktadır (*History of Sexuality*, c. 1. 1978). Eğer bu hakikaten böyleyse, Foucault'yu izleyerek, Türk toplumunun modernliğin eşiğine henüz geldiğini mi düşünmeliyiz? Eleştirel akıl bizleri, günümüz Türkiye'si üzerine yapılan tarihi ve siyasi araştırmalardaki bu tür kuramsal genellemelere karşı uyarsa da, Türkiye'deki Kürtlerin 1923'ten bu yana tarihleri ve kaderleri sözkonusu olduğunda, yukarıda söz edilen hususlarda Foucault ile hemfikir olmamak elde değildir.

Günümüz Türkiye'sinin yavaş ve çok tartışmalı demokratikleşme süreci sonucunda Kopenhag Kriterleri'nin kabulüne dair bir uzlaşma sağlanırsa, Kürtlere en nihayetinde bir "azınlık statüsü" tanınabilir. Bu onların modern Türk tarihi içinde tanınmalarını sağlayabilir. Hatta, kendilerinden çalınan tarihi geri kazanmalarında yolun yarısı bu sayede katedilmiş bile olabilir. Ancak sözkonusu gelişme, Türkiye'deki egemenin kimliği değişmediği müddetçe, Kürtlerin hukuki ve siyasi zeminde tam bir temsiliyet kazanmalarını sağlayamayacaktır. Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi (Vali, 1998), egemen gücün kimliğinin etnik bağlamından çıkarılması, Türkiye'deki Kürt sorununun demokratik çözümünün esasıdır. Bu değişim gerçekleşmezse, etnik azınlık kavramının kendisi yekpare bir etnik kimliğe sahip egemen iktidar tarafından belirlenen siyasi ve hukuki düzlem içinde "kültürel bir artık" olmaktan öteye geçmeyecektir. Bu nokta, Türkiye'de (ve İran'da) Kürt sorununun çözümünü, Kürtlerin siyasal süreçte eşit olarak tanınmaları, eşit katılımları için vatandaşlık kavramının demokratikleştirilmesinde ve anayasal reformda arayanlar için önem-

li sonuçlar barındırmaktadır. Bu argümanlar temel bir kuramsal ve siyasi noktayı açık bir biçimde gözden kaçırmaktadırlar: Daha demokratik bir vatandaşlık kavramı, kendi başına, Kürtlerin eşit siyasi temsilini sağlayamaz. Vatandaşlık konusunda yapılacak herhangi bir anayasal reform ve demokratikleşmenin olmazsa olmaz önkoşulu, siyasi gücün kimliğinin radikal bir biçimde değişmesidir. Bu, egemene etnik bir kimlik atfeden tüm tanımların anayasadan çıkarılması anlamına gelmektedir. Herhangi bir anayasal reform ve demokratik vatandaşlık tanımının gerçekten etkili olabilmesi için, egemenliğin etnik olmayan bir biçimde yeniden belirlenmesi gerekmektedir. Bazı Kürt solcular ve Türk (ve İranlı) liberal milliyetçiler tarafından Kürt sorununa önerilen bu gibi çözümlerde, bu nokta açıkça gözden kaçmaktadır. Onlar, milli egemenlik ilkesi henüz icad edilmemiş ve modern ulus-devlet iktidarının etnik bir kimliği yokmuşçasına fikir yürütmektedirler. Oysa, maalesef vardır. Demokrasi bizlere sadece çoğunluğun egemenliğini sağlamakla kalmamış aynı zamanda ulus-devletteki siyasi güce etnik bir kimlik dayatmıştır.

Abbas Vali
İstanbul
Mayıs 2005

Önsöz

Mazda Yayınevi Kürt Çalışmaları Dizisi editörü olarak okuyuculara Kürt milliyetçiliğinin kökenleri yazılarını, dizimizin dördüncü kitabı olarak sunduğum için mutluyum. Derlemedeki yazılar Kürt milliyetçiliği, Ortadoğu milliyetçiliği ve genel olarak milliyetçilik üzerine çalışan akademisyenlerce yazılmış olup, teorik açıdan yaratıcı, kavramsal açıdan derin ve tarih yazımı açısından kapsamlı çalışmalardır. Elinizdeki kitabı derleyen Abbas Vali'nin büyük bir tevazuyla ifade ettiği gibi, bu yazılar sadece öncü bir yazı dizisinden ibaret değildir. Sözkonusu yazılar uzun zamandır araştırma yapan, görüş alış verişinde bulunan ve konumlarına dair aralarında tartışan uzmanlarca yazılmıştır. Okuyucular, Kürt milliyetçiliğinin kökenleri ve gelişimine dair ve doğal olarak genel milliyetçilik konusunda ilkselci, etnisist, tutarlılıkçı (*coherentist*), inşacı-modernist ve tarihsel-materyalist tasavvurları okurken çok zevk alacaktır. Kitabı derleyen ve katkıda bulunanların açıkça ifade ettikleri gibi, uzmanlık alanları, ve konuları halen sürmekte olan bir tartışmayla ortaya çıkmıştır.

Bu derlemedeki çalışmalar gerçekten çığır açıcıdır. Makaleler Kürt milliyetçiliğinin gelişimine ve içinde bulunduğu şartlara dair özgün teorik açılımlar ve yeni metodolojik yaklaşımlar sergilemekle kalmamış, aynı zamanda bunları yaparken genel milliyetçilik tartışmalarına da katkıda bulunmuşlardır. Bu çalışmalar Kürt milliyetçiliğine odaklanırken, benim görüşüme göre sadece Türk, Arap, Fars ve Ermeni milliyetçilikleri üzerine çalışan akademisyenlere değil aynı zamanda Avrupa, Asya ve Afrika milliyetçilikleri üzerine çalışanlara da önemli araçlar sağlamaktadır. Bu makaleler Kürt milliyetçiliğinin şu anki durumuyla milliyetçilik çalışmalarının en ikna edici tarih yazımının örnekleri konumundadırlar. Bu noktadan itibaren, "öteki" milliyetçiliklere dair çalışmaların bu derlemedeki yazılardan etkileneceğini söylemek olasıdır. Bu derleme, Kürt çalışmalarında hepimizin beklediği dönüşümün habercisidir. Bravo Abbas, Amir, Hamit, Martin ve Nelida. Sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Robert Olson

Teşekkür

Robert Olson'a beni Mazda Yayınevinin Kürt Çalışmaları Dizisine katkıda bulunmaya çağırdığı için teşekkürü bir borç biliyorum. Robert bu çalışmaya özellikle de hazırlanmasının ilk aşamasından itibaren büyük özen göstermiştir. Ona sonsuz desteği ve yardımı için müteşekkirim. Ayrıca Mazda Publishers Inc.'in başkanı Dr. Ahmad K. Jabbari'ye metnin tamamlanmasının gecikmesi ve basımının ileri tarihe ertelenmesi hususunda gösterdiği anlayıştan ötürü teşekkür etmek istiyorum. Bunun dışında, bu derlemeye katkıda bulunanlara, yani arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma teşekkür etmek istiyorum. Metinlerini bana emanet ettiler ve ağır akademik çalışmalar, kişisel hatalar ve kronik depresyonun etkileri nedeniyle uzun süren editörlük sürecimi sonuna dek örnek bir sabırla beklediler. Anlayışları ve destekleri bu derlemenin bitmesini sağladı. Katherine Hodgkin bu metnin hazırlanmasında aktif rol oynamıştır. Metinleri ince zekasıyla okumuş ve metnin hal ve biçimine son şeklini verecek anahtar değişiklikleri önermiştir. Ona müteşekkirim.

Bu derlemeye katkıda bulunanlar Yrd. Doç. Dr. Zeynep Çağlayan Gambetti'ye kitabın Türkçe çevirisini düzenlediği için teşekkür etmektedirler. Zeynep Türkçe çeviriyi okumayı ve özellikle de sosyal bilim ve felsefe literatüründeki kavramları özgün İngilizce metin ile karşılaştırmayı üstlenmiştir. Türkçe metnin kavramsal tutarlılığı ve açıklığını onun titiz çalışmalarına borçluyuz. Kendisine bu nedenle müteşekkiriz.

Transkripsiyonlar Üzerine

Kürdistan'daki Kürtlerin ve elbette diasporadaki Kürtlerin de siyasi ve kültürel yaşamlarına hükmeden jeopolitik ayrımlar, Kürt dili içindeki lehçe farklılıkları ve Kürt topraklarının farklı bölümlerinde Kürtçe yazmak için farklı alfabelerin kullanılması, ortak bir transkripsiyona gidilmesini engellemektedir. Ayrıca diğer Ortadoğu dillerinden alınan, özellikle de Arapça, Farsça ve Türkçeden alınan terimlerin transkripsiyonunda yaşanan uzun soluklu sorunlar, bu çalışmaların ortak bir özelliği olup tek bir transkripsiyona izin vermemektedir. Bu derlemeye katkıda bulunanlar Kürtçe ve diğer Ortadoğu dilleri için farklı transkripsiyonlar kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu ise varolan bölgesel ve yerel jeopolitik ve lehçe farklılıkları dikkate alındığında doğru bir tercihtir. Örneğin Hamit Bozarslan ve Martin van Bruinessen Kuzey Kürdistan'da konuşulan Kurmanci lehçesine denk düşen ve Kurmanci olmayan, özellikle Arapça veya Türkçe kelimelerin telaffuzunda Latin alfabesi transkripsiyonu kullanmışlardır. Amir Hassanpour ve Abbas Vali ise Sorani lehçesinden transkripsiyon yapmışlardır. Bu

lehçe Doğu ve Güney Kürdistan'ın ağırlıklı lehçesidir ve Arap alfabesiyle yazılmaktadır. Nelida Fuccaro ise üzerine çalıştığı Arapça ve Fransızca kaynakları modern Suriye'nin Kurmanci lehçesini konuşan bölümleriyle ilintilendirirken Arap alfabesinden transkripsiyon yapmaktadır. Bu farklılıklar bir yana, katkıda bulunanlar çoğunlukla *International Middle East Journal* tarafından tavsiye edilen sistemi uygulamışlardır. Vurgu işaretleri kullanımından kaçınılmasının nedeni uzmanlar ve sıradan okuyucular için gerekli olduğu düşünülen bir basitlikten ziyade ortak bir kullanım dili oluşturmaya duyulan ihtiyaçtır. Bu dilleri bilen uzmanların kelimeleri tanıyabileceği, ayrıca sıradan okuyucunun vurgulamaları kafa karıştırıcı ve gereksiz bulacağı düşünülmüştür. Bilinen kişilerin ve yerlerin isimlerinde ortak İngilizce kullanıma gidilmiştir.

1. Giriş
Milliyetçilik ve Köken Sorunu

Abbas Vali

Bir ideolojinin kökenlerine yönelik tartışmalar tarih yazımı alanında süregiden kuru kuruya bilgi tartışmaları değildir. Bu ihtilaflar aynı zamanda ideolojinin taleplerinin meşruiyeti hakkındaki büyük ölçekli siyasi tartışmaların teorik taraflarıdır. Öte yandan, bir ideolojinin talepleri her zaman onun öznesine (bireysel veya kolektif) içkindir. Bu öznelerin gerçek veya farazi eylem ve niyetleri sözkonusu ideolojinin köken ve gelişimine dair tarihsel anlatıları oluşturur. O halde bir ideolojinin kökeni tarih ve politikanın kesişme noktasıdır, aynı zamanda bu nokta ideolojinin ortaya çıkışı ve öznesinin tarihsel ve siyasi bir aktör olarak yaratılma noktasıdır. Bu açıdan, bir ideolojinin kökeni öznesinin, -sözkonusu özne insan, sosyal bir sınıf veya ulus olabilir-, kimliğinin aynadaki yansımasıdır. Ancak bu modern zamanlarda milliyetçilik ideolojisine diğer ideolojilerden çok daha fazla uymaktadır. Milliyetçi söylemin tarihselci karakteri ve milliyetçi davanın meşruiyeti için sürekli tarihi kullanması, açık bir şekilde ideolojinin kavramsal yapısında kökene ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

O halde, milliyetçiliğin kökenine yönelik tartışmalar, milliyetçiliğin doğduğu tarihi belirlemeye çalışan kuru ve skolastik tartışmalardan aynı şekilde farklı ve önem arzeden çabalardır. Ayrıca, milliyetçiliğin öznesinin kimliğine, ulusa ve ona atfedilen otorite ve meşruiyete dair tartışmalar da bulunmaktadır. Ulusal köken kavramı, milliyetçi iktidar talebinin merkezinde yer alır. Aynı köken, milliyetçi söylemin özgürlük ve bağımsızlık mücadelesinin meşruiyetini ve otoritesinin doğruluğunu tayin etmesi anlamına gelir. Böylece, milliyetçiliğin kökeni hakkındaki tartışmalar, milliyetçiliğin siyasi bir özne olarak belirli bir kimlikle, kendi otoritesini kurma ve meşruiyetini sağlamasına yarayan ulusun tarihselliği sorununu gündeme getirir. Bu ise, kökene dair farklı algıların farklı ulus ve ulusal kimlik kurgularını ve bunların gerçekleşme ve varoluş araçları ve şartları olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Bu şartlar ve araçlar ulus-devletin, modern ulusun ve milli kimliğin evrensel hukuki-siyasi çerçevesinin oluşmasında farklı milliyetçi stratejiler öne sürerler.

Milliyetçiliğin kökenine ilişkin siyasi tartışmalar, milliyetçi söylemdeki nedensellik ilişkisine de değinmişlerdir. Buna göre, ulus ve milliyetçilik arasındaki nedensel ilişki, bu ilişkinin açıklamalarının yaslandığı çeşitli rasyonalist epistemolojileri sorgulamamızı sağlamaktadır. Daha açık bir biçimde konuşmak gerekirse, milliyetçiliğin kökenine yönelik inşacı ve ilkselci tasavvurlar, ulus ve milliyetçilik arasındaki nedensel ilişkiyi açıklarken iki farklı model öne sürmektedir. Ulusun eski çağlardan kaldığına inanan ilkselci tasavvura göre, milliyetçilik ulusun belli bir siyasi sonucudur, onun tarihsel ulus-devlet kurma hakkını gerçekleştirme aracıdır. Öte yandan, inşacılar ise milliyetçiliği ulusun asal sebebi olarak ele alırlar ve milliyetçiliğin önceliğinden dem vururlar. Onlara göre, ulus milliyetçi söylemin bir sonucudur, siyasi bir icattır ve bu nedenle modern bir olaydır. Ulus ve ulusal kimliğin modernitesi, tüm inşacı yaklaşımların milliyetçiliğe bakışlarında belirleyici bir husustur. Bir diğer grup da, etnisistlerdir. Etnisistler ilkselciler ve inşacıların arasında bir yerde konuşlandırılabilirler. Bu

grup, ulusun kökenine ilişkin modernist yaklaşıma muhalif oldukları gibi ilkselciler tarafından benimsenen natüralist tasavvura da karşı çıkarlar. Onlara göre, ulusun eski çağlarda etnik kökleri vardır, ancak bunlar devlet kurma siyasi uygulamaları ve sürecinde, modern/milliyetçi siyasi ve kültürel bağlar tarafından ve bu şartlar dahilinde yeniden tanımlanmıştır. Milliyetçiliğe etnisist yaklaşımda ulusun etnik kökeni ve onun modern/inşacı kimliği arasında onun mantıki tutarlılığını sarsan temel bir gerilim vardır.

Kürt milliyetçiliğinin kökenlerine ilişkin günümüzdeki tarihsel argümanlar benzeri bir teorik model izler. Öncelikli olarak bunlar siyasi söylemler olup, belirli siyasi konumları var kılmak için Kürt ulusu ve ulusal kimliğinin (sıklıkla belirli kültürel, edebi ve linguistik biçimlerin gelişmesi biçiminde temsil edilmektedir) kökenlerinin ve gelişiminin izlerini sürmektedirler. Bu halleriyle, farklı Kürt ulusu ve ulusal kimliği tasavvurları barındırmakta, bu nedenle farklı siyasi otorite mefhumlarını ve Kürt ulusunun ve ulusal kimliğinin varlığı ve gerçekleşmesinin biçimi ve şartlarına dair farklı tasavvurları gündeme getirmektedirler. Bu tasavvurlar, ister arkaik veya modern, ilkselci, etnisist veya inşacı olsun Kürt tarihinde belirli siyasi süreçlerle bağdaştırılan söylemsel biçimlerdir. Bu stratejik söylemler farklı ve çatışan milliyetçi siyasi projeler içermektedirler. Tüm bu nedenlerden ötürü sözkonusu söylemler, tarihsel yetersizlik ve teorik kafa karışıklıklarına rağmen, ilgi ve değerlendirmeyi hak etmektedirler.

Kürt milliyetçiliğinin kökenlerine ilişkin tarihsel yorumlar Kürt siyaseti ve kültürü üzerine yazılıp çizilenlerin ayrılmaz bir parçası olmasına karşın, bu konuya dair nitelikli akademik eserler oldukça azdır. Körfez Savaşından bu yana, Kürdistan'da veya Kürdistan dışında yaşayan Kürtler üzerine tarihsel ve siyasi eserlerin sayılarının hızlı artışı, bu eksikliği çok az giderebilmiştir. Kürt tarihi ve kültürü üzerine son zamanlarda yazılan eserler, birkaç önemli istisna dışında, son dönemde Kürt milliyetçiliğinin kökenleri ve gelişimi üzerine yapılan teorik okumalar ve değerlendirmelerden habersizdir. Teorik

söylemin eksikliği, yeni gelişmekte olan Kürt çalışmaları alanında bilgi üzerinden işleyen bir tartışma ve müzakerelerin kronik yokluğuna ve bu alanın hem kendi çevresinde hem de dışarıda boğulmasına neden olmuştur. Bu açıdan Kürt çalışmalarında, bilgi üzerinden işleyen bir tartışma ve müzakere ortamına ihtiyaç duyan entelektüel bir boşluk bulunmaktadır.

Bu eser bu ihtiyaca dikkat çekme çabasıyla kaleme alınmıştır. Derleme, Kürt milliyeçiliğinin kökenleri ve gelişimi üzerine olan tarihsel tartışmalara değinmekte ve bu tartışmaların teorik varsayımlarını ve altta yatan ideolojik ve siyasi temellerini değerlendirmeye çalışmaktadır. Derlemeye katkılar hem şekil hem de içerik açısından birbirlerinden çok farklıdır. Her biri konularına farklı yöntemler ve teorilerle yaklaşmaktadır. Ancak, her makale geçmişin söylemsel temsillerinin, kavramsal bilgi biçimlerinin belirli epistemolojilere dayandığının ve geçmişe bakışın, her zaman günün ideolojik ve siyasi meseleleriyle içiçe geçmiş, retrospektif bir karakteri olduğunun farkındadır. Bu farkındalık, bu derlemeye katkıların birleştiği, ortak bir noktadır. Katkıda bulunanlar, Kürt milliyetçiliğinin kökenlerine dair tarihsel olgular ve tartışmaları sorunsallaştırdıkları ve kökenlerin söylemsel terkiplerdeki konumunu araştırdıkları gibi kökenlerin tarihsel anlatılarda temsil koşullarını da incelemektedirler.

Bu derlemede Bozarslan (iki makale), van Bruinessen ve Fuccaro tarafından yazılan dört makale Kürt ulusu ve milliyetçiliğinin kökenlerine ilişkin inşacı yaklaşımı örneklendirmektedir. Hamit Bozarslan bu bölüme iki makale ile katkıda bulunmakta ve özellikle de Türkiye'nin kuruluş döneminde Kürt milliyetçiliğinin söylemsel ve siyasi kurgulanışlarının özellikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölümdeki tüm makaleler, milliyetçiliğin modernitesi, farklı yollarla da olsa onun temel itibariyle siyasi karakteri üzerinde durmaktadırlar. Bozarslan'ın derlemedeki ilk makalesi, milliyetçi tarih yazımının ulus ve milli kimliğin söylemsel kurgulanışlarında nasıl stratejik bir rol üstlendiğine odaklanmaktadır. Bozarslan'a göre, milliyetçi tarih yazımı ulusun "hayali bir cemaat" olarak kur-

gulanış sürecinin bir parçasıdır. Bu söylemsel pratik belirli maddi ve entelektüel koşullara tabidir ve aynı şekilde maddi ve entelektüel sonuçlar doğurur. Aynı şekilde bu söylemsel pratik ulusun "dünü, bugünü ve yarınında" siyasi aktörler söylemine yaslanmaktadır. Bozarslan'ın milliyetçi tarih yazımının oluşum koşulları ve aynı tarih yazımının sonuçları bu bağlamda önemlidir. Bu milliyetçi tarih yazımının tarihsel olarak belirlenmiş mahiyetine ve onun milliyetçi siyasi ve kültürel süreçler ve pratiklerle ilişkisine değinmekle kalmayıp, aynı zamanda ulus ve ulusal kimliğin kurgulanma sürecinde siyasi alanda üstlendiği kurucu role de değinmektedir. Bozarslan, milliyetçi tarih yazımının milliyetçi siyasi süreçte anlam kazandığını söylemekte, aynı zamanda siyasi alanın kurgulanışında bir unsur olarak, sosyal gerçekliğin kurgulanışmda bir mecra olma vb gibi bir "işlev" üstlendiğini söylemektedir. Milliyetçiliğin açık çelişki, milliyetçi siyasi alandaki siyasi aktörlerin amaçları ve niyetlerine değinilerek çözülme yoluna gitmiştir. Bozarslan, milliyetçi tarih söyleminin siyasi işlevleri ve maddi getirilerinin son kertede bu söylem dahilinde veya bu söylemle ne yaptıklarına (veya ne yapmadıklarına) bağlı olduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle, milliyetçi tarih yazımının söylemsel özerkliği, tarih yazıcılarının ve kültürel ve siyasi alanda bu söylemin uygulayıcı ve kullanıcılarının öznel amaç ve niyetlerine bağlı kılınmıştır. Bu yüzden, Bozarslan'ın argümanının temelinde milliyetçi tarih söyleminin sınırlı özerkliği yer almaktadır. Bu, pek çok kereler tekrarlanan argümanlardaki çelişkileri çözmeye yeterli olmusşa da, siyasi süreçte siyasi öznenin/aktörün özerkliğine ilişkin daha karmaşık teorik sorunlara ve bu sorunların onun teorik yaklaşımının epistemolojik temellerini etkilemesine yol açmıştır.

Bu genel teorik perspektif dahilinde hareket eden Bozarslan, 1918'den bu yana Kürt milliyetçi tarih yazımının durumu ve etkileri üzerine odaklanmaktadır. Geçen yüzyılın son dönemlerinden bu yana Kürt hareketlerinin siyasi ve kültürel oluşum ve gelişme koşulları, Bozarslan'ın incelemesinin maddi ve entelektüel zeminini teşkil etmektedir. Bu açıdan, Bo-

zarslan bu koşullar ve Kürt milliyetçi tarih söylemi arasında, doğrudan ve nedensel bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu noktada, milliyetçi tarih söylemi modern Türkiye'deki Kürt tarihinin pek çok safhasında onu sahiplenenler ve uygulayanların niyet ve amaçlarında açıkça kendini dile getirmiştir. Söylemsel dile gelme ve Kürt tarih söyleminin "maddi ve entelektüel oluşum" koşulları arasındaki bu zorunlu örtüşme analizinin tamamında inşacı bir ulusal köken mefhumunun varlığına işaret eder. Bozarslan'ın çok doğru bir biçimde parmak bastığı gibi, ulusal köken milliyetçi tarih yazımının bir sonucudur. Çoğunlukla çelişkili olan bu köken paradoksaldır ve tutarsızlıklarla doludur. Bu iç çelişkiler ve ortak bir anlam örüntüsünün yokluğu, Bozarslan'a göre, milliyetçi tarih yazımının ideolojik sertliğine yarayan bir şey olup, milliyetçi ideoloji kendi yararını ulusun kültürel ve siyasi mobilizasyonuyla izah etmektedir. Bu Bozarslan'a göre, milliyetçi tarih söyleminin ulus-inşasındaki "maddi" sürece en dişe dokunur ve etkileyici katkısıdır.

Bozarslan'ın bu derlemede yer alan ikinci makalesi ise, inşacı argümanları siyasi düzleme taşımaktadır. Bu makalede Bozarslan, Kürt milliyeçiliğinin gelişim koşullarını inceleyerek, Osmanlıcılıktan Kemalizme geçişin son aşamasında, Kürt milliyetçiliğinin erken dönem siyasi gelişimini şekillendiren paradoksu açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Aynı şekilde Bozarslan, 1919-1925 yılları arasında Kürt milliyetçiliğinin gelişimi ve siyasi etkinliğinin, Türk devletinin aynı dönemdeki gelişimi ve siyasi gücüne bağlı olduğunu söylemektedir. 1919-1921 yılları arasında, devlet kendi otoritesini kurmakta zayıf ve ülkedeki olayların gidişatında etkisiz iken, modernist eğilimli Kürt şehirli seçkinleri arasında milliyetçi duygular oldukça güçlüydü. Öte yandan, kısmen de olsa bölgesel düzlemde nüfuzlu ve taraftar kitlesine sahip Kürt geleneksel seçkinleri gelişen milliyetçi hissiyata seyirci kalmayı tercih etmiştir. Aynı zamanda, bu seçkinler grubu şehirli entelektüel seçkinler arasında hızla yayılan ve taraftar bulan ulusun kendi kaderini tayin isteğine büyük oranda karşı çıkmışlardır.

Bu gidişat, 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan ve daha sonra 1924 yılında Halifeliğin kaldırılmasından sonra büyük oranda değişikliğe uğramıştır. Bu gelişmeler geleneksel Kürt seçkinlerini milliyetçi siyasetin ön cephesine çekmiş, onları Kemalist devlete karşı Kürt muhalefetinin başı çeken öğesi haline getirmiştir. Geleneksel Kürt seçkinlerinin siyasi yönelimlerindeki bu açık çelişki ve bunun Türkiye'deki Kürt milliyetçiliğine yaraması, Bozarslan'a göre bu dönemdeki siyasi iktidar ve Türk devletinin yapısındaki değişimle açıklanmalıdır. Kemalist devletin zuhuru Kürt siyasi alanının mahiyetini radikal bir değişikliğe uğratmıştır. Bu durum, Osmanlı-Kürt topraklarından Batı'nın siyasi ve askeri müdahalesiyle kurulmuş, bir Ermeni devletiyle işbirliği şeklinde ifade edilebilecek gelenekselci Kürt paranoyasına son vermekle kalmamış, aynı zamanda dört yüzyıl boyunca Kürt geleneksel seçkinleri için merkezi otorite ile ilişkilerini tanımlamış olan zımni sözleşmenin sonu anlamına gelmiştir. Zımni sözleşmenin yerini temel olarak Cumhuriyetçi rejimin etnik (Türk) kimliğinden türemiş veya onunla ilişkilenen yeni ve farklı bir anlam çerçevesi almıştır. Bu yeni çerçeve, Kemalist devletin hızla güçlenen devlet-merkezci (*etatist*) ethosu nedeniyle çevresel güçlerin ve kurumların merkezden uzaklaşma eğilimlerine duyarsızdır. Bu yeni gelişme, Bozarslan'a göre, geleneksel Kürt seçkinlerini Osmanlıcı bir ihya rüyasından uyanmaya zorlamakla kalmamış, aynı zamanda, kendi istekleriyle, Kemalist devlete karşı gittikçe artan bir biçimde radikalleşen şehirli entelektüellerin saflarına katılmaya zorlamıştır. Böylece, oluşan bu milliyetçi söylem bu ittifaka ortak bir anlam ve dayanak noktası sağlamıştır.

Nelida Fuccaro'nun makalesi ise manda Suriye'sinde Kürt milliyetçiliğinin oluşumu ve gelişimini tartışmaktadır. Konu Kürt tarihinin oldukça az bilinen bir yönüdür. Fuccaro asıl olarak Kürt ulusal bilincini ve 1920 yılında ortaya çıkan siyasi ve kültürel teşkilatların söylem ve pratiğinde bu bilincin nasıl dile getirildiğini incelemektedir. Makalesinin nirengi noktası, 1927 yılında Hoybûn'un kuruluşudur. Örgütün kuruluşu

manda Suriye'sinin sınırları içinde ve sınırları dışından Kürt ve Kürt olmayan kültürel ve siyasi güçlerin bir araya gelişiyle açıklanmıştır. Türkiye'de Kemalist devletin kuruluşu ve Kemalist ideoloji, Fuccaro'ya göre, Suriye'deki Kürt nüfusu arasındaki etkin kesimlerin organize ve kolektif çalışma eğilimini tetiklemiştir. Ancak Fuccaro, Kemalizmin siyasi ve ideolojik etkisinin Suriye'de ve komşu Arap devletlerinde yükselişe geçen ve yayılan Arap milliyetçiliğiyle desteklendiğini söylemektedir. Arap milliyetçiliğindeki bu yükseliş, özellikle de Türkiye'de Kürtlerin Kemalizme önceki dönemlerdeki muhalefetinin sindirilişinden sonra, Kürtler arasındaki milliyetçi eğilimlerin bastırılmasına neden olmuştur.

Ancak Hoybûn örneğinde, hem milliyetçi söylem hem de sınır-ötesi eylemleri açısından Ermeni milliyetçiliğinin kilit etken oluşunun altı çizilmiştir. Fuccaro'nun tarihsel analizleri bu açıdan manda rejiminin Kürt milliyetçiliğine karşı siyasi belirsizliklerle dolu tutumuna ve Kürt aşiret reisliğine yakınlığına odaklanmaktadır. Böylece makalede bölge genelindeki Kürt politikalarının özellikleri haline gelen art arda değişen eğilimler konu edilmiştir. Bu açıdan Fuccaro, sadece aşiret reislerinin siyasi egemenlikleri kanalıyla desteklenmiş ve yeniden üretilmiş *clientalist* bir yapının ortaya çıkışından değil aynı zamanda dış güçlere ve dış kaynaklı nüfuza fazla dayanmış bir *clientalist* yapıdan bahsetmektedir. Dini ve aşiretsel özelliklerden kaynaklanan, ezeli bağ ve bağlılıkların nüfuzunun devam etmesi, Fuccaro'ya göre Kürt milliyetçiliğinin Suriye'nin kuruluş yıllarında yayılmasının ardındaki en önemli engellerden biridir. Bu bağ ve bağlılıklar ortaya çıkan Kürt kimliğinin modern *ethos*unu ve bu kimliğin hak mücadelesini zayıflatmakla kalmamış, aynı zamanda sözkonusu mücadeleleri Suriye'deki Arap milliyetçisi güçlerin müdahalesine, manipülasyonuna ve istismarına açık hale getirmiştir.

Martin van Bruinessen'in makalesi temel olarak Kürt milliyetçiliğinin kökenleriyle ilgilidir. Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn* destanına odaklanan milliyetçi okuma biçimleri, van Bruinessen'e göre yanıltıcı olup, bir yandan Xanî'nin söyleminin oluş-

tuğu tarihsel koşulların bir yandan da Avrupa'daki klasik milliyetçiliğin yanlış kavranılmasından muzdariptir. Bu açıdan, van Bruinessen milliyetçi okumaların içine düştükleri yanılgıları göstermek için Xanî'nin destanının konstrüktivist bir okumasını yapmıştır.

Van Bruinessen'e göre onyedinci yüzyılda milliyetçi söylemin oluşması ve yayılması için gerekli şartlar Kürdistan'da ve Ortadoğu'da olmadığı gibi, milliyetçiliğin *locus classicus*'u olan Avrupa'da da benzeri şartlar oluşmamıştır. M. van Bruinessen'in argümanının merkezinde, bir kolektivite biçimi olarak ulus mefhumunun ve belirleyici bir hukuki-siyasi çerçevenin yani devletin yokluğu bulunmaktadır. Aynı zamanda, sözkonusu yüzyılda varolan sosyo-ekonomik yapılar milliyetçi söylemlerin sirayet etmesine ve yayılmasına olanak tanımamaktadır. Van Bruinessen, B. Anderson'ı izleyerek kapitalist yayıncılığın ulusal dil ve kimliğin gelişimindeki anahtar rolüne dikkat çeker. Hatta van Bruinessen sözkonusu yokluğun sadece ulusal kimlik için değil, onyedinci yüzyıl Kürdistan'ında ortak etnik kimlik için de geçerli olduğunu öne sürmektedir. Van Bruinessen'e göre, Kürtler kendilerini topluluk olarak aşiretlerle özdeşleştiriyorlardı. Bozarslan gibi, van Bruinessen de Kürt milliyetçiliğinin kökenlerini Osmanlı'nın son dönemindeki siyasi ve kültürel gelişmelerde arar. Ancak bu, sözkonusu iki yazar arasındaki tek benzerlik değildir. Van Bruinessen Bozarslan'ın tarihselci yaklaşımına benzer bir yaklaşım benimsemekte, makalesi boyunca, karşılaştırmalı perspektifine karşın, Kürt milliyetçisi söylemin oluşum ve gelişiminin söylemsel ve tarihi koşulları arasında zaruri bir örtüşme olduğunu savunmaktadır. Söylemsel pratiklerin varolan tarihi koşullar tarafından belirlenmeseler bile en azından tanımlandıkları Avrupa örneği, van Bruinessen'e Kürt milliyetçiliğinin kökenleri konusunda yol göstermektedir.

Amir Hassanpour ve benim tarafımdan yazılan son iki makale, bu derlemede özel bir yer tutmaktadır. Bunun nedeni Amir Hassanpour ve benim aramda Kürt milliyetçiliğinin doğuşu ve yapısı üzerine 1990'ların ortalarında başlayıp süregi-

den ve diasporadaki Kürt yayınlarında yer almış bir tartışmanın parçası olmalarıdır. Ben makalemde, Hassanpour'un 1992 yılında basılan *"Nationalism and Language 1918-1985"* adlı kitabından bu yana yazdığı eserlerindeki yaklaşımını, onaltıncı yüzyıldan beri Kürt milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişimine ilişkin etnisist yaklaşıma dahil etmekteyim. Hassanpour'un benim eleştirime cevabı ve benim Kürt milliyetçiliği perspektifime dair eleştirisi, hernekadar daha önceki yazılarında benimsediği yaklaşımından farklılaşmakla beraber, Marksist *ethos*'unu korumaktadır. Makalem, Hassanpour'un Xanî'nin destanının onyedinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkışıyla başlattığı Kürt milliyetçiliğinin dönemselleştirmesinin incelemesini de içermektedir. Bu makalede asıl olarak onun bu dönemselleştirmenin teorik zeminine, özellikle de *Mem û Zîn*'i Kürt milliyetçiliğinin söylemsel ve tarihi kökeni olarak resmetmesine ve bunun günümüz Kürdistan'ındaki ulus ve ulusal kimliklerin kavramsallaştırılması üzerindeki etkisine odaklanmayı seçtim. Hassanpour'un cevabı ve benim yaklaşımıma eleştirisi, Kürt milliyetçiliğinin kökeni ve yapısı tasavvurlarına dair kuramsal ve metodolojik meseleleri gündeme getirmektedir. Bu açıdan sözkonusu cevap dikkatle incelenmelidir. Bu meseleler çok önemli olsalar bile, bu tartışmanın devam etmesi ve Hassanpour'a argümanlarını açıklama ve açma zemininin sağlanması, ileri bir tarihe tevdi edilmek zorundadır. Tarihsel kökenler ve bunların farklı kavramsal-açıklayıcı sonuçlarına ilişkin farklı metodolojik ve teorik perspektiflerimizin takasının kısa bir değerlendirmesi bu yazının ilerleyen bölümündedir.

Amir Hassanpour'la olan tartışmamız Kürt milliyetçiliğinin kökenleri ve yapısına ilişkin tasavvurlar ve bunların Kürdistan'da ulus ve ulusal kimliğin kuramsallaştırmasına ilişkin sonuçları hakkındadır. Bana göre, Hassanpour Kürt milliyetçiliğini dönemselleştirmesiyle Kürt milliyetçiliğinin kökenine ilişkin özcü bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşım ortak bir köken varsayarken, ona süreklilik de atfetmektedir. Hassanpour'un yaklaşımı art arda gelen üretim biçimlerine dayanan, Marksist evrenselci tarihsel gelişim şemasına yaslanmak-

tadır. Buna göre, Kürt sosyal sınıfları siyasi ve ekonomik olanın kesişimini oluşturur ve varolan ekonomik üretim biçimiyle milliyetçi güç ve siyasetler arasında aracı konumdadırlar. Hem egemen üretim biçiminin ürünü hem de onun dayanağı olan sosyal sınıfın failliği sayesinde üretim biçimi, siyasetin özünü belirlemektedir. Bu açıdan, Hassanpour'un feodal ve burjuva milliyetçiliği kavramları, Kürdistan'daki feodal ve kapitalist üretim tarzlarına denk düşmektedir.

Hassanpour'un söyleminde burjuva ve feodal milliyetçilik tasavvurları, sadece tekil bir milli kökenin üstünlüğüne işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda Marksist bir üretim tarzı teorisini gerektiren sınıflı bir tarih, siyaset ve kültür kavrayışının varlığına delalet eder. Sonuç olarak, Hassanpour'un ulusal köken tahayyülü mütemadiyen bir sınıf kimliğidir. Benim Hassanpour'un çifte özcülüğüne eleştirim hem teorik hem de tarihseldir. İlk olarak, Hassanpour'un Kürt milliyetçiliği dönemselleştirmesinin mantıki tutarlılığını, feodal ve burjuva milliyetçilikleri kavramlarına odaklanarak sorgulamaya çalıştım. İkinci olarak, Hassanpour'un Xanî'nin *Mem û Zîn*'ini Kürt milliyetçiliğinin kökeni olarak tayin etmesinin söylemsel tutarlılığına odaklanmaktayım. Her iki durumda da, analizlerim onun yaklaşımının tersi yönde işlemektedir.

Hassanpour'un bu derlemeye katkısı benim eleştirilerime cevap amacı taşımakta, onun gözünde postmodern sayılan, fenomenlerin söylemsel veya söylemsel olmayan bir kökeni bulunduğu fikrini reddedişime karşı çıkmaktadır. Bunun yerine, Hassanpour geçmişle özdeşleştirdiği kökenin teorik zorunluluğuna ve siyasi önemine vurgu yapmaktadır. Hassanpour'a göre ister gerçek ister kurgusal olsun ulusal kökenler Kürtlerin ulus olma ve egemenlik taleplerini meşrulaştırdığı için zaruridir. Bu sav ulusal kökeni bir devlet şiddeti rejiminde farklılıkların yeniden üretildiği bir alan olarak tanımlayan bir başka sav tarafından sınırlandırılmıştır. Ancak bu farklılıkların "Kürt adı verilen kolektif varlığa duyulan bağlılık hissi, fikri ve ifadesi" diye tanımlanan ulusal ya da diğer siyasi kimliklerin oluşumuyla hiçbir ilişkileri yok gibi durmaktadır. Bunun

yerine, Hassanpour'un analizinde, ulusal kimlik ve köken arasındaki ilişki devlet ve sosyal sınıflar yolu ile kurulmuştur. Devlet ve sosyal sınıflar, Hassanpour'a göre siyasi kimliklerin kurulma alanıdır.

Böylece Hassanpour bizlere onaltıncı yüzyıldan itibaren Kürdistan'daki siyasi gücün yükseliş, gelişme ve düşüşünün tarihsel bir özetini sunmaktadır. Ona göre bu süreç, Kürtlerin bu anahtar dönemdeki siyasi ve kültürel yaşantılarını şekillendirmiştir. Bu açıdan Hassanpour'un bu tarihsel çerçevesi, onaltıncı yüzyılın son dönemlerinde Baban emirliğini yöneten Şerefxan Bedlîsî'nin *Şerefname*'sine dayanarak, Kürt emirliklerine, onların siyasi örgütlenmesine ve idari yapısına odaklanmıştır. Hassanpour burada iki amaç gütmektedir. İlk olarak, Kürt emirliklerini kapitalizm öncesi dönemde ortaya çıkmış ve devlet vasfı taşıyan özerk siyasi yapılar olarak tanımlamak, ikinci olarak, Ehmedê Xanî'yi erken modern dönemin Avrupa'sının linguistik ve kültürel milliyetçiliği ile karşılaştırmalı bir zemin üzerinder. Kürt milliyetçiliğinin öncüsü kılmak. Burada üzerinde durulması gereken bir husus da, Hassanpour'un Xanî değerlendirmesinin önceki yazılarındaki değerlendirmelerden belli ölçülerde farklılaştığıdır. Bu nokta daha önceki teorik-kuramsal konumunda değişiklik olarak da yorumlanabilir.

Hassanpour'un içinde bulunduğumuz dönemdeki yazılarında, Xanî'nin milliyetçi kimliği Kürt tarihinde feodal milliyetçiliğin galibiyetine delalet eden bir şey olarak değerlendirilmemiştir. Feodal milliyetçilik kavramı ve tüm Kürt milliyetçiliğinin dönemselleştirilmesi, Hassanpour'un Kürt siyasi gücünün yükseliş ve düşüşünün tartışıldığı tarihsel incelemesinde dışarda tutulmuş, ancak temeldeki teorik varsayımlar varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Burada da, iktisadi yapı ve siyasi ve ideolojik ilişkiler arasındaki zorunlu mutabakat sosyal sınıfın failliği aracılığıyla sağlanmıştır. Bu sosyal sınıf mefhumu ise Hassanpour'un analizinin temelini teşkil etmektedir. Ancak Hassanpour özcülük eleştirisini ne reddetmekte ne de karşı çıkmaktadır. Tam tersine, bu durumu yaklaşımının re-

alist karakterinden doğan ve onu tesis eden zorunlu bir teorik koşul olarak nitelemektedir.

Burada görüldüğü üzere, ben Kürt milliyetçiliğinin kökenleri üzerine tamamen farklı bir yöntem benimsemekteyim. Makalemde, Kürt milliyetçiliğinin kökenlerinden ziyade başlangıçlarını belirlemeye çalıştım. Başlangıçların tek bir tarihi olmadığı gibi, fenomenlerin tarihsel kökenleri üzerinde yükselen değişmez bir kimliğe delalet etmediğini düşünüyorum. Tam tersine, bunlar daima farklı tarihleri olan ve birbirine tamamen zıt ve çatışan, bu açıdan da özcü anlamların otoritesinin dışında olan şeylerdir. Bu açıdan tek bir köken arayışındaki tarih yorumlarını metafizik olarak nitelemekteyim. Bu nedenle, Kürt milliyetçiliğinin başlangıçlarını incelemede, tektip tarihi köken ve kimlik mitlerini yıkmak için kullanma yoluna gittim. Tarihi, geçmişin özünü incelemek veya tarih içinde Kürtlerin ulusal kökeninin ortaya çıkışı ve gelişmesinin temelinde yatan sözümona sürekliliği bulmak için değil, Kürt milliyetçiliğinin başlangıçlarını ortaya çıkarmak ve ötekinin yüzü olarak oluştuğunu göstererek maskesini düşürmek için kullanmaktayım. Bu teorik perspektifte, bizler ne tarafından yönlendirilirsek yönlendirilelim veya ne kadar erdemli tarihselciler ve nesnel tarihe inanan araştırmacılar olursak olalım, tarihi geçmiş bugün içinde varolan bir şey değildir veya bugünü hareket ettiren şey değildir. İlle de bir fark aranacaksa, bu söylediğimin tersi de doğru kabul edilebilir, geçmişi hareket ettiren, devinimini sağlayan bugündür. Tarihi geçmiş, söylemsel bir kurgudur. O halde, geçmişin çalışılması bugünden başlar ve bugüne geri döner.

Kürt milliyetçiliği tarihleri, onun yükseliş ve gelişimine dair yorumlar, bu teorik bakış açısı için bir istisna teşkil etmezler. Onlar da, geçmişi belirli söylemler aracılığıyla kurar ve temsil ederler. Onlar da diğer tüm teorik söylemler gibi, belli bir konuma sahiptir ve aynı zamanda konumlandırırlar. Teorik özcülüğün ve modernitenin felsefi söyleminin metafizik kökenlerinin eleştirisi bu açıdan ulus ve ulusal kimliğe dair inşacı tasavvuru kapsar biçimde kullanılmıştır. Ben inşacı yakla-

şımın ulus ve ulusal kimliğe ilişkin siyasi ethos ve genel yönelimiyle mutabakat içindeyken, bu yaklaşımın genel ampirisist epistemolojisinin pozitivist çekirdeğini kabul etmeye yanaşmamaktayım. Bu epistemoloji ise tarihsel argümanın doğrulanmasında tarihsel olgu-kanıtların kullanılmasını öngörmektedir. Makalemde, söylemin bu şekilde tanıtlanmasının, özcü bir tarihi olgu-kanıt tasavvuruna dayandığını ve bu nedenle inşacı perspektifin ulus ve ulusal kimliğe dair öne sürdüğü varsayımların tutarlılığına gölge düşürdüğüne inanıyorum. Bu açıdan inşacılar kendi argümanlarının doğruluğunu savunmak için tarihsel olgu-kanıtlara basvururlarken, argümanlarının yaslandığı teorik zemine tarihi olgu-kanıtları dahil etmezler. Bir başka deyişle, ulusal kökenlerin ilkselci ve etnisist tanımlarının inşacı reddi aynı şekilde kendinden menkul ve verili kabul edilmiş, özcü bir olgu-kanıt görüşüne dayanmaktadır. Bu nedenle, inşacı ulusal köken tasavvuru söylemin verili olarak kabul ettiği bir geçmiş mefhumunu gerektirmekte, sözkonusu geçmiş günümüzde varolmakta ve günümüzü hareket ettirmektedir.

Bu açıdan sözkonusu inşacı tarihler günümüzde başlayıp günümüze dönmekte, ama sözkonusu hareketlerini özcü bir tarihsel olgu görüşüne sıkı sıkıya zincirlenmiş bir geçmiş tasavvuruyla yapmaktadırlar. Ulus ve ulusal kökenin inşacı tanımlarının ampirisist epistemolojisi sadece özcü teorik varsayımları değil aynı zamanda tarih yazımında riskli bir nesnel bilgi arayışına işaret etmektedir. Nesnel bilgiye dair bu skolastik tasanın, (Derrida'nın kavramlarını kullanacak olursak) varlık metafiziğinden (*metaphysics of presence*) beslendiğini, bunun da modernite'nin ortak teorik mirası olduğunu düşünüyorum. Bu ortak teorik miras modern ulus-devletteki egemen kimliğin birleştirici özdeşliğini kayırmak uğruna farklılıkları gözden kaçırır ve reddeder. Bundan sonra, bu argümanın demokratik siyasi süreçte ulusal kimliğin kavranmasında ne gibi etkileri olduğunu, demokratik teori ve milliyetçilik arasındaki zaruri ama karmaşık ilişkiyi sorgulayarak inceliyorum. Halkın egemenliği demokratik doktrininin ulus-devlet-

teki egemen/çoğunluk grup/ulus'un etnik kimliğiyle derinden bağlıdır, ve bu nedenle egemen olmayan etnik ve kültürel kimlikleri demokratik siyasi süreçten dışlamaktadır. Bir başka deyişle, demokratik teorideki egemenlik ve meşruiyet tasavvurları etnik/ulusal çatışma, devletsizlik ve modern ulus-devlete karşı çıkış gibi sorunlara yol açmaktaktadır. Bu argüman da bu yüzyılın başlarında Türkiye, İran ve Irak'taki modern ulus ve ulusal kimliğinin kültürel ve siyasi kuruluş sürecinin hem bir sonucu hem de bunlara tepki olarak doğan, Kürt milliyetçiliği ve ulusal kimliğinin oluşumuyla ilgili analizimi desteklemektedir. O halde bu analiz, Kürt tarihinin modern başlangıçları üzerinde durmaktadır.

Elinizdeki derleme, uzun yıllara dayanan bir önemi olmasına karşın, özellikle de Batı akademisinde, oldukça az bilinen Kürt milliyetçiliğinin başlangıcına dair bir tartışmayı gözler önüne sermektedir. Derlemeye katkıda bulunanlar, konuya farklı teorik ve siyasi mevkilerden bakmaktadırlar. Kürt milliyetçiliğinin kökenlerine yönelik tartışmalar, Kürt ulusunu ve ulusal kimliğini antik çağlara dayandıran ve bunu reddeden görüşler, tarihsel yorum ve bilginin kavramsal doğasını göstermekle kalmaz, aynı zamanda onun siyasi karakterine de işaret eder. Derlemeye katkıda bulunanlar, konularının stratejik öneminin tamamıyla farkındadırlar ve bu bilinç farklı yaklaşımlarına rağmen, yazdıkları arasındaki ortak bağı temsil etmektedir.

2
Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihi Söylemi Üzerine Bazı Hususlar*

Hamit Bozarslan

Bugünkü anlaşmazlıkları meşru kılmak amacıyla geçmişin kullanılması milliyetçi söylem ve mücadelede kötü ün salacak kadar temel bir unsurdur; Kürt milliyetçiliği de hiçbir surette bir istisna teşkil etmemektedir. Tam anlamıyla tarih yazma - yalnız tarihin yazılması olarak değil, ayrıca bugüne ve geleceğe anlam kazandırmak amacıyla geçmişin hatırlatılması ve anlaşılması için tertip edilen söylemler ve eylemlerin bütünlüğü olarak- Kürt entelektüel yaşamında ve aynı zamanda her yerde mevcuttur. Herhangi bir Kürt milliyetçi entelektüel çalışması, ister linguistik veya sanatsal, ister politik veya ideolojik olsun, tarihe başvurur veya onu yansıtır. Tarih hemen hemen her alana girmekte ve Kürt toplumunun mutlak varlığına anahtar sayıldığı için, entelektüel üretimin gerçek ortak bir zeminini oluşturmaktadır. Teknik olarak, geçmiş zaferler ve yenilgiler, övünçler ve trajedilerin anlaşılmasıyla eşit derece üstünlükte bir vasıtadır; öte yandan, kültürel, ideolojik ve poli-

* Bu makalenin bir Fransızca versiyonu Alman gazetesi, *Asie, Afrika, Latinamerika*'da yayımlandı, cilt 29, 2001 s.47-71: 'Quelques remarques sur le discours historiograhique Kurde en Turquie, 1919-1980.'

tik bir söylem olarak, Kürt milliyetçi iddialarını meşru kılmanın tükenmez bir kaynağıdır. Kürtlüğe bir anlam kazandırmak yoluyla, ayrıca Kürt milletini kurmanın önündeki engellerin nasıl daha yüksek derecede bir politik ve/veya askeri seferberlikle veya daha büyük içsel bağlılık ve dayanışmayla üstesinden gelineceğini göstermektedir.[1] Sonuçta, hemen hemen metafizik bir sistem olarak, o çağların ardından değişmeyen Kürt *volkgeist*'ının sır perdesini aralar; Kürt milletinin tarihi misyonunu ve gelecek zamanların sırlarını aydınlatır.

Bu makale Kürt tarih yazımı veya daha öncelikle Birinci Dünya Savaşının kötü sonuçlarından 1970'lerin sonuna kadar Türkiye'de geçmişin Kürt milliyetçi kullanımı üzerine bazı hususları açık ve kesin ifade etmeyi amaç ediniyor. Bir Kürt devletinin yapılanması programı olarak Kürt milliyetçiliği ancak 1918-19 yılları sırasında ortaya çıkar. Takip eden yıllara, Kemalist hükümet tarafından şiddetle bastırılan bir dizi isyan (1921-38) egemen olmuştur; sonrasında herhangi bir milliyetçi faaliyetin yok denecek kadar az yer aldığı (1938'den 1950'lerin sonuna kadar) sessiz iki on yıl ve 1960'lar ile 1970'ler sırasındaki milliyetçiliğin zorlu bir yeniden doğuşu vardır.[2]

1 Bu engellerin burada detayıyla incelenmesi gerekmez; iki çeşit olduğunu not etmek yeterlidir. İlk planda, bir bütün olarak Kürt topluluğu dört devlet arasında bölünmüştür; bu sadece geniş ölçüde kıyımlara varıncaya kadar büyük oranda devlet baskısını değil, topluluk üyelerini içten yabancılaştıran bir kültürel hükmetmeyi de ima eder. İkinci engel Kürt toplumunun kendi içinde yer alır (diğer Ortadoğu toplumları gibi): Toplum linguistik ve dini olarak bölünür; kendini modernliğe adapte etmek ve böylece onu yaşatmakta önemli bir kapasite gösteren, aşiretlere ayrılmayla belirginleşen bir bölünmedir. Tarih yazımı söylemi, coğrafya gibi, (örneğin, birleşik Kürdistan'ın bir haritasının tespitiyle) -en azından akılda- bu engelleri aşmanın bir aracıdır.

2 1980 Türkiye'deki Kürt tarihinin bir dönüm noktasıdır: Tüm milliyetçi faaliyet askeri darbeyi takiben geçici olarak durduruldu ve ardından sivil idareye dönüş her şeyin ötesinde, süregelen bir gerilla savaşıyla mimlendi. Ama o ayrıca yoğunlaşan dramatik olaylar dizisinin ilgili tüm ülkelerde Kürt sorununun yapısını dönüştürdüğü, Kürdistan'ın diğer parçalarında da bir dönüm noktasıdır -İran devrimi ve onu takip eden gerilla savaşı; Irak'ta yeni bir gerilla savaşı; iki ülkeden Kürtler arasındaki kardeş kavgasını kışkırtan İran-Irak Savaşı; İkinci Körfez Savaşı ve Kürtlere 'güvenli bir limanın' tesis edilmesi; Irak Kürdistanı'nda yeni

Makalenin ilk bölümü, bir halkı tasavvur etmede bir bakış olmakla beraber, sosyal ve politik inşalarda bir çekirdek unsur olarak etkisinin sırf hayali olmanın çok ötesine gittiğini savunarak, genel anlamıyla, milliyetçi tarih yazımının rolünü analiz edecektir. Tarih yazımı, diğer kültürel veya entelektüel üretim gibi -ideolojik bir söylemin parçası olarak- ancak ve ancak 'kitlelerce' kabul edildiğinde ve daha geniş politik eylemlerin bir parçası olduğunda, yani, politik seferberlikler veya sosyal uygulamalarda dolaylı bir unsur olduğunda bir anlam taşır.[3] Tarih yazımı geçmişi anlamak için veya geçmişin kağıda aktarılması yoluyla geleceği zihinde planlamak için yapılan soyut bir entelektüel çaba değildir; o geçmiş, bugün ve gelecekteki politik aktörlerin bir söylemidir.

Makalenin ikinci bölümü Türkiye'deki Kürt tarihsel söylemini analiz edecek ve onun yakinen Kürt hareketinin maddi ve entelektüel şartlarına bağlı olduğunu savunacaktır. Kürtlüğün ebedi varlığını ve Kürdistan'ın ebedi Kürtlüğünü kanıtlamak olan temel sorumluluğu baki kalmakla beraber, yine de bu yükümlülüğe farklı dönemlerde farklı şekillerde yanıt verir. Bu değişiklikler Kürt hareketinin yalnız Türkiye'deki değil, aynı zamanda Irak, İran ve Suriye'deki doğal yapısı ve biçimleri; Kürtler ve devlet arasındaki ilişkiler; Ortadoğu'daki egemen ideolojik söylemler gibi faktörler tarafından belirlenir. Tarih yazımına ait söyleme dair bir anlayış böylece, açıkça önceki ve sonraki biçimlere bağlı olsa da, her devrin kaçınılmaz olarak farklı şartlarla şekillendiği ve farklı özellikler sunduğu Kürt hareketinin geçmişini belirli dönemlere ayırmayı gerektirir.

kardeş savaşları. Kürt yazılı tarih üretimi bu dönemde eskisinden daha fazla serpildi; ve onun bilinçli amaçlarından biri bu trajedilere ve özellikle kardeş kavgalarına rağmen, Kürtlüğün tek ve birleşik bir varlığı teşkil eden anlamını hâlâ koruduğunu göstermek oldu. Birlik üzerine bu ısrar Kürt toplumunun giderek artan parçalanmasına karşılık görülebilir.

3 Bu seferberlikler birçok biçim alabilir: Politik partilerin teşekkülü, merkez gücün şiddetli karşı koyması, bir sivil toplumun yapılanması, Kürt grubu içinde otoriter güç yapılarının kuruluşu vs.

Milliyetçi tarih yazımında tanımlayıcı dört husus

İzin verirseniz, Kürt örneğine de uygulanabilecek olan, milliyetçi tarih yazımında dört tanımlayıcı hususu genel olarak anlatmakla başlayacağım.

1. Tarihi bilginin üretimi ya da geçmişin bir yorumu olarak, tarih yazımı sınırlı bir özerkliğe sahiptir. Tarih yazmak -milliyetçi olsun ya da olmasın- her zaman sırf tarih yazmak değildir. Kültürel ve entelektüel bilgi ve anlamların geniş bir alana ait yapılanmasının parçasıdır ve ancak geçmişin mit ve efsanelerinin (hayal edilen veya yeniden yorumlanan), folklor, gelenekler, oluş ve davranış şekillerinin icat edilmesi ve popularize edilmesiyle bağlantılı olduğunda anlam taşır. Çoğu zaman postmodern olarak tarif edilen bir zamanda, üçüncü binyılın başında bile, genelde tarih yazımı ve özelde milliyetçi tarih yazımı şaşırtıcı bir dereceye kadar romantik kalır. Milliyetçi bir tarihçi nadiren yalnızca tarihçidir; o ayrıca sıkça insanların *volkgeist*'ının araştırılmasıyla meşgul olan dil, folklor, mitoloji, popüler şarkılar uzmanıdır da.[4]

2. Genelde tarih yazımı ve özelde milliyetçi tarih yazımı ancak politik bir sürecin parçası olduğunda anlam taşır. Belli bir söylemsel çerçeve içinde anlaşılır kılmayı amaçladığı politik bir sürecin sonucu olabilir; politik bir programı meşru kılmaya veya kılmamaya hizmet ederek, belirleyici bir unsur da olabilir. Tarih yazmayı bir topluluğun tasavvur edilmesinde bir unsur olarak tanımlamak yerine,[5] onu bir 'alan'ın inşasında zorunlu bir unsur olarak anlamak yararlı olabilir.[6] Bu alan var olduğu ve verili sosyal ve politik bir faaliyetin parçası olduğu

4 Bu şüphesiz sözde 'Üçüncü Dünya'ya has değildir. Büyük veya küçük birçok tarihçi verilen bir topluluğun *volkgeist*'ı veya kimliğini anlamak amacıyla 'tarih' yazar. Bütün dünyanın etraflı bir tarihini ilk olarak planlayan Fernand Braudel gibi saygın bir tarihçi bile üç ciltlik -ve etkili başlıklı- *Identité de France*'i yazmak arzusuna karşı koymadı.

5 B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*; Londra: Verso, 1991

6 Bu kavram için bakın Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, Paris: Editions de Minuit 1987

andan itibaren tamamıyla gerçektir. Tarih yazımının bir topluluğu tasavvur etmede bir unsur olduğu açıktır ve büyük ölçüde kabul edilir; ama tarih yazımı sosyal bilimciye hayali bir şey olarak değil, tam tersi, gerçek etkileri üreten bir şey olarak ilgi alanı olur. Şimdiki koşullara anlam kazandırarak, onları kabul edilebilir veya değiştirilebilir kılarak, politik seferberliğin bir unsuru olur. Bu yüzden o bugünün ışığında geçmişin bir yeniden yorumu yoluyla geleceğin bir izdüşümüne imkân veren, gerçekliğin sosyal yapılanmasının yollarından biridir.[7] Başka bir deyişle, tarih yazımı sosyal bilimci için yalnız hayalin ötesine gittiği noktada, politik, ekonomik veya ideolojik çatışmalar ve kısıtlamaların parçası olduğunda bir ilgiye sahiptir: Hükmetme veya muhalefet, devlet baskısı veya şiddet yoluyla tepki, otoritenin kurulması ve sosyal veya politik bir düzeni meşru kılma ya da kılmama meseleleriyle ilgili olduğunda.

3. Milliyetçi tarih yazımı, hem biçimde (içindekiler tablosunun kendine özgü şablonunun yaratılmasında bile) hem veri toplama ve bilgileri bir araya getirmede, on yıllar boyunca şaşırtıcı bir devamlılık sunsa da, işlevi hâlâ politik aktörlerin -ve bazen 'kitlelerin'- onu nereye koyacağına veya ondan ne çıkaracağına bağlıdır.[8] Milliyetçi tarih yazımı -sürekli yeni sosyal aktörler ve onların özenle işlediği stratejiler ile, yanı sıra daha önce ortaya çıkamamış yeni anlamların üretilmesi ve meşru kılınması ihtiyacı ile şekil verilen- geniş politik uygulamalara ortak olur ve hizmet eder.

7 Bakın P. Berger ve T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge*, Londra: Penguin 1971

8 Toplanmış kanıtlar, hem araştırma tekniği hem kavramsal olarak, Oryantalist çalışmalara çok şey borçludur. Örneğin, Kürtler hakkındaki kitapların klasik tarzda hazırlanması, gerek Avrupa'da ya da Amerika'da yayımlansın gerekse Ortadoğu'da yayımlansın, aynıdır: Coğrafya ile başlar (çok sıkça Kürdistan'ın dağlık görünüşünü vurgulamak amacıyla fiziksel coğrafya), dil, din, müzik ve görenekler üzerine bilgi ile devam eder, Türkiye, İran, Irak ve Suriye Kürdistanı'nın son safhasına ulaşmadan önce 'eski' ve Osmanlı Kürdistanı üzerinde durarak ilerler. Bu kusursuz mantıkla araştırma bir dizi yayınlarla kendini tekrar etmek ve tekrar üretmekle itham edilir.

Milliyetçi tarih yazımının devamlılığını garanti eden ve bazı durumlarda hayli ileri ve iyi belgelerle desteklenen yayınlara yöneltebilen, toplanmış kanıtlar milliyetçi tarih yazımının önemli bir yeniden üretim aracıdır. Ama onun rolü yeni belgelerin sunumuyla sınırlandırılamaz: O geçmişte yeni dönüm noktaları kurmayı da amaçlar. Amacı yalnız (hiç kuşkusuz yaptığı) toplam bilgiyi genişletmek değildir, (Kürt konusunda ve diğer birçoğunda) neden önceki faillerin ve mücadelelerin başarısız olduğunu ve buna rağmen milliyetçiliğin -veya başka bir doktrinin- neden hâlâ anlamlı olduğunu göstermektir. Geçmişin analizi bugünkü aktörler ve onların projesini meşru kılar ve 'kitlelerin' geleceğe inanmasını sağlar. Bu yüzden, Kürt milliyetçiliği -veya başka bir doktrin- tarihe gömülen ancak ('kitleleri' ikna edebileceği tasarlanan) öznel koşullar değişirse, filiz verecek bir anlama sahiptir: 'Davamıza' daha güçlü inanç ve güven daha yetenekli bir liderlik, daha az bozulmuş bir aydın kesimi, köleliği reddetmeye hazır bir halk olursa.

4. Nispeten özgür akademik koşullarda çalışan bir sosyal bilimcinin, bir milliyetçi tarih yazımının farklı önermeleri arasında hiç tutarlılık olmadığını göstererek her milliyetçi (ve milliyetçi olmayan) söylem ve yapıyı hemen hemen çürütebileceği açıktır (örneğin, bir grubun çoktan var olduğu, ancak hâlâ yapılanmaya ihtiyaç duyduğunun; tarihin kendi sonları ve anlamı olduğu, ancak bu sonlara ulaşmak amacıyla 'bilinçli' faillere ihtiyaç duyduğunun eşzamanlı tasdiki -paradokslar çoğaltılabilir). Ayrıca bu teşebbüsün gerekli olduğu da barizdir, çünkü politik söylemlerin yapıbozumu, akademik çalışmaların saflık tuzağına düşmesini engelleyen başlıca koruyucularından biridir. Yine de, bu teşebbüsün, sosyal bilimciye aktörlerin söylemlerinin dinamikleri ve mantığını anlamanın bir yolunu sunmasıyla beraber, ne politik süreçte ne de kitle seferberliğinde gerçek bir etkisinin olmadığı kabul edilmelidir.

Bu gözlem araştırmacıya milliyetçi tarih yazımını, sistemli bir şekilde bize neyi anlattığı veya anlatmadığı bağlamında de-

ğil, neyi temsil ettiği bağlamında dikkate alması gerektiğini hatırlatır. Milliyetçi tarih yazımı sağlam ve tutarlı değildir ve olamaz da. Ama araştırmacının zayıflık ve tutarsızlık sayabileceği şeyler her şeyden önce, onu takviye ederek, farklı ve aykırı durumlara uygun hale getirerek, tarih yazmaya anlam kazandıran şeylerdir. Bu şekilde tarih yazımının görevi tutarlı olmak değil, grubu ve dışarıdaki üyeyi tek vücut yaparak, onları bir araya getirmektir; diğerlerini dışarıda bırakmada farklı ve yetkin bir şey.[9] Paradoksal bir şekilde, milliyetçi tarih yazımının yalnız içsel çelişkileri ve tutarsızlığı ortak bir kavramsal çatıyı teşkil edebilir, ki ardından zaman ve mekan içinde ayrılan, farklı konular ve olaylar arasında grup üyeleri için anlamlı köprüler yaratır.[10] İçsel çelişkilere yer bırakmayan (veya bazı durumlarda anlamsızlıklara bile), bir tarih yazımının tutarlı söylemi bir milliyetçi hareket için ancak handikap olur, çünkü gerek grubun içerisinden gerekse dışından farklı meydan okumalara cevap veremez ve farklı alanları kapsayamaz. Eğer bir hareket esas itibariyle farklı durumlara bir anlam kazandırmak, farklı sosyal uygulamaları meşru kılmak ya da ödün siyasetinden açıktan açığa silahlı mücadele stratejilerine kadar, birbirini izleyen veya eşzamanlı çelişkili stratejileri haklı çıkarmak isterse, çelişki bir *sine qua non* (olmazsa olmaz koşul) şartıdır.

Kürt tarih yazımı söylemini dönemlere ayırma ihtiyacı

Kürt milliyetçiliğinin tarih yazımı söylemi, diğer tüm tarih yazımı söylemlerinde olduğu gibi bir inşadır; fakat diğerlerinde de olduğu gibi tek bir aktör tarafından inşa edilmemiştir. Birinci sırada, dış aktörler vardır: O resmi devlet tarih yazımlarına, bazen de Ermeni veya Aleviler gibi devlet olmayan grupların tarih yazımı söylemlerine yanıt verir. Resmi söylem terimleri -Türkiye'de Kürt kimliğinin mutlak varlığının redde-

9 Şüphesiz E. Renan tarafından formüle edilen millet tanımına başvuruyorum.
10 C. Geertz, 'Ideology and Cultural System', D. Apter (ed.), *Ideology and Discontent*'de, New York: The Free Press 1967, s.59

dilmesi veya Irak ve İran'da kısıtlı kabulü- onu az çok radikal yaparak, belirtilen vurguyu eskiye veya daha yakın dönemlere yönelterek, bu yanıtın doğasını ve iddialarını değiştirir. İkinci olarak, bugünkü tedbir almayı icap ettiren zorunluluklar ve mücadelelerin etkisi altında ve ayrıca tarih yazarlarının statüsü, programları ve stratejilerine göre, bir ülkeden diğerine göre karakter değişmektedir. Yurtdışındaki bir Kürt akademisyen, Türkiye'deki bir genç milliyetçi militan ve Irak'taki bir profesyonel Kürt tarihçi, hepsi birden milliyetçi bir tarih yazımının ihtimamla hazırlanmasına iştirak edebilir ama bunu benzer yollar kullanarak aynı amaçlarla yapmayabilirler. Üçüncü olarak, bir doktrin olarak milliyetçilik özerk değildir: O esasen verilen bir dönemin egemen ideolojilerinden ödünç alır (Batılılık, Marksizm, siyasal İslam). Bu ideolojilerin her biri, Kürtçülüğün evrenselleşen bir tarihi çatı içine yerleşmesine imkan tanıyarak, onun farklı bir paradigma içinde okunmasına izin verir ('Batılılaşma' için ilerleme ve bilim, Marksizm için çıkar ve hakimiyetin sonu, siyasal İslam için Allah'a itaat ve ümmetin kardeşliğinde bulunan yüce barış). Son olarak, her bir tarih yazımı kendi zamanının bir ürünüdür: Tarihe yönelik ortaya koyduğumuz sorular bugün bulduklarımızdır ve her biri 'bugün' yeni aktörler ve yeni yaklaşımlarla şekillenir. Tarih -Kürt, Türk veya başka biri- 1970'ler ile 1990'larda aynı bakış açısından yazılamaz.

Tarih yazımı üretimi üzerine bütün bu maddi ve entelektüel kısıtlamalar ve bilhassa tarihsel araştırmanın çatısı olarak 'bugünün' önemi bizi dönemselleştirme fikrine davet eder. Bu dönemselleştirme ister istemez Kürt hareketinin evrimine bağlıdır; sınır taşlarını ve dönüm noktalarını ve bunun yanı sıra Kürt hareketinin, bir dönemden diğerine aynı kısıtlamalara tabi olmasını ve zaman ve mekân içinde aynı hedefleri takip etmemesini sağlayan yeni aktörler veya süreçlerin ortaya çıkış koşullarını hesaba katar.

Türkiye'deki Kürt topluluğunu ilgilendirdiği kadarıyla, bu dönemleri aşağıdaki gibi saptayacağım:

i. Nispeten Kürt politik ve kültürel eylemciliğine özgür şart-

lar imkanı tanıyan, bir güç boşluğuyla tanımlanan, 1919-23'te hükümetin kanunen çalışmadığı dönem.

ii. 1923'ten 1938'e kadar, tekrar tekrar gerçekleşen Kürt ayaklanmalarının yer aldığı, Türkiye'deki Kemalist yönetimin kurulduğu ve güçlendiği dönem.

iii. 1940'lar ile 1950'ler boyunca sessizlik dönemi.

iv. 1960 dolaylarından 1980'lerin başına kadar, Kürt milliyetçiliğinin yenilenme ve genişleme dönemi.

v. 1984'te PKK tarafından hızla eyleme geçirilen ve 1990'larda devam eden, gerilla savaşıyla başlayan bugünkü dönem (burada analiz edilmeyecek).

İlk dönem: Kendisi kalmak, başkası olmak

1919-1923 döneminde Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışı büyük oranda Batılı ülkelerde veya Osmanlı İmparatorluğunun Batılı okullarında eğitilen Kürt aydınının himayesinde gerçekleşir ve başlangıçta İstanbul'da temeli atılır. Kürdistan Te'ali Cemiyeti[11] içinde ve diğer cemiyetlerde organize edilir ve *Jîn* adlı bir dergi yayımlanır.[12] Kürdistan Te'ali Cemiyeti, üyelerinin bazıları tarafından ortaya konan milli bağımsızlık ve devlet olma iddiasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarındaki ilk Kürt entelektüel faaliyetlerinden ayrılır.

Burada bu elit sınıfın cemiyetin oluşumuna giden entelektüel geçmişi detaylı olarak incelenmeyecek. Bu cemiyetin modern politik ve felsefi söylemle derinden bağlandığını; daha kesin ifadeyle, Batılı fikirlerin bir 'pasif alıcısı' ve 'aktif kullanıcısı' olduğunu söylemekle yetineceğim.[13] Üyeleri ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başındaki pozitivizm ve sosyal Darwinizmden fazlasıyla etkilendiler ve temel olarak Türk İttihatçıları veya Arap milliyetçi seçkin sınıfıyla aynı po-

11 Bu cemiyet üzerine belgelere dayanan en iyi çalışma için, bakın I. Göldaş, *Kürdistan Te'ali Cemiyeti*, Doz, İstanbul, 1992

12 Bu mecmua M. E. Bozarslan tarafından basıldı ve beş ciltte yayımlandı; Uppsala: Deng 1987-89

13 K. Thomson, *Beliefs and Ideology*'e bakın, Londra: The Open Press 1986, s.29

litik programı paylaştılar.[14] Bu Kürt toplumunun azgelişmişliğinin göstergesi idi. Cemiyetin kendisi emeğin karmaşık bir işbölümüyle yapılanan bir toplumun ürünü değilken,[15] Kürt toplumunu dönüştürmeye dair ilan edilen amacı şunu başaracağını öne sürdüğü anlamına geliyordu: "'Yaşam mücadelesinde' yeteri kadar donanımlı olabilmek için, karanlığı yıkarak, birlik içinde bir 'yüksek kültür' yaratarak, 'milleti' güçlendirerek 'medeniyet yolunu açmak.'" Diğer Batılı olmayan ülkelerde olduğu gibi, Kürt milliyetçi seçkin sınıfı Gustave le Bon gibi yazarların eserleri aracılığıyla Avrupa'yla iletişime geçti ve toplumların yaşamının farklı biyolojik varlıklar arasındaki bir savaş, güç olmadan -başka bir deyişle, milletler ormanında grubu savunacak ve onu bir içsel zorlama ve bağlılığın birliğiyle güçlü bir varlığa dönüştürecek bir milli devlet olmadan- kazanılamayacak bir savaş olduğuna kanaat getirdi. İttihatçılık tarihinin mirasçıları savaş sonrasında Kürt aydınının programını şekillendirmede terminolojisini bile belirleyecek kadar kararlı bir rol oynadı.

Ortaya çıkan Kürt milliyetçiliği, ondan önceki Türk ve Arap milliyetçiliği gibi, millet kurma programının çelişkili görüşleriyle bir hizada, ikiyüzlüdür. Bir tarafta Kürtlüğe bir anlam kazandırmak ve onu muhafaza etmek amacıyla, evrensel olmayı; diğer tarafta 'evrensele' girmek için Kürt kalmayı amaçlar. Jean Leca'nın vurguladığı gibi, 'evrenselliğin' paradoksal *sine qua non*'ı (olmazsa olmazı) olan 'partikülarist' eylemi meşru kılmak suretiyle, 'evrensellik milleti inşa eder.'[16] 'Uygarlık' olarak anlaşılan ve geniş çapta sunulan 'evrensellik', bu yüzden modern dünyaca kabul edilmesine izin verecek *lingua franca* olmakla kalmaz; Türk milliyetçisine göre olduğu gibi, Kürt milliyetçisine göre de, o kendi içinde bir son bile değildir; o

14 H. Bozarslan'a bakın, 'Tribus, confrères et intellectuels: convergence des responses kurdes au Kémalisme', S. Vaner (ed.), *Mondernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris: L' Harmattan 1991, s.61-80

15 Bu kavram için E. Gellner'e bakın, *Nations and Nationalism*, Cambridge: Cambridge Universitiy Press 1984

16 J. Leca, 'Nationalisme et Universalisme', *Pouvoirs* no. 57,1991 s.32-42

bir millet olarak hayatta kalmanın önkoşuludur. Bu iki amaç arasındaki bağlantı büyük ölçüde Kürt aydınının tarihsel vizyonunun belirleyicisidir ve geleceğin milliyetçi tarih yazımının anahtar unsuru olur.

Zaten 1919'da, Kürt milliyetçi dergisi *Jîn* "başkası" olmanın kendi olarak kalmada ve bunu güçlendirmede kaçınılmaz şart olduğunu şu şekilde açıklıyor:

> Eski politik doktrinler çöküşte. Başka liderler, başka ilkelerin yükselişine şahit oluyoruz... Karanlık ışığın tutsağı oluyor... Tek bir saatlik cehalet bile bir ulusun ölümü anlamına gelebilir...
>
> Biz Avrupa ve Amerika'da doğan güçlerin gizemini anlamaktayız; artık biliyoruz ki, bu bölgelerden esen rüzgâr zehirli değildir; hayatın nefesidir...
>
> Elverişsiz şartlara rağmen, Kürtler bu üstün medeniyeti süratle benimseme ve onu karmaşık bir gelişme süreci esnasında özümsemeye yeteneklidir... Bu uygarlık güçlü olmak istemeyenlere felaket getirir ama onu kabul etmeye gönüllü olanlara bir çare vaat eder....
>
> Dini fanatikler farklı şekil ve renklerin arkasında saklanan, *mutegallibe*'dendir. Halkın uyanışının onların ellerinde tek bir köle bırakmayacağından ve emeksiz kazanılan servetlerinin rüzgar gibi geçip gideceğinden korkuyorlar...
>
> Oluşum sürecindeki küçük milletler çağımızın gerekliliklerine göre, ... zihniyetleri ve fikirlerini çağa uydurmayı öğrenmelidir....[17]

Ama 'uygarlık' millet olmanın yalnızca bir yönüdür; amaç değildir, ona ulaşma aracıdır. Kürtlüğü değiştirmekten ziyade, onun hayatta kalmasına imkan verir. On yıllar boyunca farklı azınlık milliyetçiliğinin (Arap, Arnavut, Ermeni), yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını gözlemlemiş Kürt milliyetçileri millet kurma sürecinde milliyetçi tarih yazımının rolü ve görevinin son derece bilin-

17 *Jîn*'in çeşitli sayılarından alıntılar, bas., M. E. Bozarslan.

cinde idi. Milliyetçi tarih yazmanın açıkça belirlenen rolü, Gustave le Bon taraftarı Abdullah Cevdet tarafından, 1919'dan önce ve bir süre sonra Kürt milliyetçilerinin, bu hususta, 'tarihine ve geleceğine hükmü geçmeyen milletler bağımsız bir varlığa sahip olamaz. Kendilerinin efendisi olamayan milletler başkalarının malı olur' ifadesiyle önemle belirtilmiştir.[18] 1919'un Kürt entelektüelleri ayrıca seferberlik ve meşruiyette tarihin rolünün keskin bir görüşle bilincinde idi:

> Göç etmekten ziyade anavatanın kurtuluşunu aramayı seçenler Demirci Kawa savaşında temsil edilen özlemlerinin farkına vardılar. Bu savaş gerçek anlamda milli duyguları körükledi; ve bütün milletler böyle günleri törensel olaylarla anar...
>
> Bir milletin ruhunda kopan duygular büyük eserlerin yaratılmasına ilham veren şairin duygularıyla kıyaslanmalı...
>
> Milli tatiller ufak çapta geçmişi hatırlatır. Böyle günlerde kayıp bir tarih yeniden canlanır ve halen yaşanılan tarihi etkiler.
>
> Milli tarihin sayfalarını dolduran atalarının şanlı geçmiş eylemlerine ilgi göstermeyen bir milletin torunları, ancak yıkılışa ve yoz bir hayata doğru yürür.[19]

"Uygarlığın" yanı sıra, tarih, böylece, ortaya çıkan Kürt milliyetçiliğinin anahtar sembolik unsurunu teşkil eder. Bununla beraber, paradoksal olarak, o milli tarih fikri, şüphesiz daha geniş bir politik ve ideolojik söylemin parçası olan, 'milli geçmişin söylemi' olarak mevcuttur, tarih yazma olarak değil. Kürt aydını yönetim boşluğuna denk gelen dönem sırasında tek bir tarihsel çalışma üretmedi.

Şüphesiz bu tarihi çalışma yokluğu dönem boyunca Kürt seçkin sınıfın maddi şartlarına kolayca atfedilebilir; sayıca kısıtlı üyeleri sosyal bilimci olmaktan ziyade teknokrat veya pozitif bilimci geçmişe sahip idi. Dahası, onların politik eylemci-

18 *Rojî Kurd* no. 1, 1911, s.4

19 *Jîn*'in çeşitli sayılarından alıntılar, bas. M. E. Bozarslan.

likle yoğun uğraşısı onlara tarih araştırması için çok az zaman bıraktı (özellikle bu ara dönemin beş yıldan fazla sürmediğini akılda tutalım). Sonuç olarak, bu elit sınıf politik olarak özerklik ve bağımsızlık taraftarları arasında bölündü, hiçbirinin açıkça tanımlanmış bir projesi yoktu veya hangi tarihsel soruları soracaklarını bilmiyordu.[20]

Bununla beraber, yukarıdaki alıntının ima ettiği gibi, tarih yazımı eksikliği geçmişin anlam yaratmada kullanılmadığı anlamına gelmez. 'Milli tatiller' fikri açıkça bu aydınlar tarafından kendilerine mal edildi. Bir Kürt mitolojik figürü olan Demirci Kawa'nın varlığı, yirminci yüzyılda Kürt milletinin özgürleşmesi yolunda örnek olarak gösterilerek, yaşanılmış gerçek olarak sunulmaktadır: Milliyetçi seçkinler zümresi Newroz festivalini, baharı kutlamaktan ziyade, Kawa ile özdeşleştirilen, politik seferberliğin toplum için kıvançlı bir anına dönüştürdü.[21] Benzer şekilde Kürt edebiyatının -ve birçok entelektüele göre, Kürt milliyetçiliğinin- temel eserlerinden biri, *Mem û Zîn* Kürt entelektüelleri tarafından "yeniden keşfedildi", basıldı ve geniş çapta araştırıldı.[22] Bu anlamda, Kürt milliyetçi elit tabakanın faaliyetleri, birkaç yıl önce ilham veren semboller ararken resmi tarih yazmaktan ziyade sloganlara ve

20 Paris Barış Konferansında Kürt delegasyonu başkanı Şerif Paşa Kürt iddialarını haklı çıkarmak için tarihsel, coğrafi ve demografik tartışmalara işaret eden, bir istisna idi. Bakın *Memorandum sur les revendications du Peuple Kurde*, Paris, 1919.

21 Yıllar sonra "Newroz ateşini canlı tutma" kararlılığı en şaşırtıcı meydan okuma biçimlerinden birini yaratacaktı: Diyarbakır hapishanesinde (1984), yine aynı şehrin en büyük meydanında (1991) ve Almanya'da Kürtlerin kendini diri diri yakması. Rivière'nin vurguladığı üzere, 'Alev ve ateş aydınlanma ve ruhsal sevgi, yeniden yaratma ve saflaştırma anlamını taşır'; bu Kürt meselesinde yıllardır hayli önem taşır. C. L. Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris: PUF 1991, s.233

22 Kürt yazar D. Ali şöyle yorum yapar: 'Bundan [birlik davasında Xanî'nin popülaritesi] sonuç çıkaracak olursak, Kürt milliyetçiliği yüzyıllardır tarihsel gerçeklere uzanır. Ehmedê Xanî'nin edebi çalışması tarihsel kapsamının dışında okunamaz. Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden etnik gruplar içinde birlik duygusu meşrudur ve İslam onu nizama sokmaya çalışmıştır. Bu duygu Müslümanlar arasında 'asabiyye' diye tanımlandı (*Kurdish Nationalism in its Infancy*, Badlisy Center 1993, sayı 2. Ayrıca Abbas Vali ile kıyas., 'Nationalism and Kurdish Historical Writing', *New Perspectives on Turkey* no. 14 1996, s.23-51

şiire yönelen, İttihatçı elit tabakanın romantik faaliyetleriyle kıyaslanabilir.

'Tarih yazımının' eksikliğinin doğrudan milliyetçi mitolojiye fazla önem vermeye dayandığı da söylenebilir. Kawa karakterinin temsilinin gösterdiği gibi, mitolojinin doğal sıfatıyla anlaşılması bırakıldı; aynı zamanda geçmişin şahsiyetlerine (Ehmedê Xanî gibi) yeni bir anlam verildi ve daha önce hiç olmadığı gibi, politik ve mitolojik sembollere dönüştürüldü. Topluluğun inşası ve seferberliğinin modern politik bir aracı olarak, mitoloji geçmişi -bozuk ve yıkılmaya mahkum geçmişi- kayda geçirme olarak değil, bir şanlı milli geleceğin yaklaştığının meta-tarihsel garantisi olarak temize çıkararak, 'geleneksel kolektif hayalin yenilenmesi, yanı sıra onun yayılma biçimlerini' mümkün kıldı.[23] Kürt tarih yazımının temel unsurları olarak milli sembollerin bulunuşu tarih yazma eksikliğini telâfi etti ve ileriki dönemlerin tarih yazın-temelli söylemine yol açtı.

İkinci Dönem: 1923-1938

1923-38 ikinci dönem boyunca, Kürt milliyetçi elit sınıfı, bir eylem programı olmasa da, açık bir şekilde kesin esaslara dayanan amaçlarla donanmıştır ve Kürt silahlı mücadelesinin arkasındaki ana güçlerden biridir. Hükümeti 66 bin askeri seferber etmesine zorlayan 1925, 1930 ve 1936-38 Kürt isyanları Kemalizmin Türkleştirme projelerine, yanı sıra onun kültürel ve dinsel alandaki reformlarına, aşiret ve Müslüman kardeşlik gibi Kürt sosyal yapılarını yıkma girişimlerine doğrudan bir yanıt idi.

Bu, ayrıca Türkiye'deki Kürt tarihinin en kapsamlı araştırıldığı dönemlerden biridir.. 1980'lerin sonuna kadar, döneme dair bilgi çeşitli önemli gizli belgelerin, yanı sıra unutulan rapor ve araştırmaların yayımlanmasıyla büyük oranda artırıldı. Ayaklanmalar üzerine ve milliyetçi organizasyonların yönetici

23 B. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mèmoires et espoirs collectifs*, Paris: Payot 1984, s.12

şahsiyetleri, onların dış temasları ve bazı durumlarda entelektüel geçmişi ve zihni evreni üzerine zengin bir bilgi birikimi artık mevcuttur. Bu yıllar boyunca Kürt milliyetçi eylemcilerin genel bir profilini tespit etmek için henüz kapsamlı bir eser yazılmamakla beraber, kökenlerinin çoğunlukla ara (hükümetsiz) dönem sırasında aktif olan Kürt milliyetçi elit sınıfı veya Kemalist zaferi takiben ya da ondan önce ordudan ayrılan Kürt subaylar olduğunu biliyoruz.

Kürt kaşabalarını seferber etmekte başarılı olamayan ve nihayetinde kırsal karşı hareketle ittifak yapmaya mecbur kalan, bu kentli elit sınıf büyük bir öneme sahiptir: Aynı anda milliyetçi mücadelenin politik ve askeri liderliğini ve politik ve ideolojik söylemlerinin üreticiliğini bünyesinde taşır. Bu ikili fonksiyon 1925'teki Şeyh Said isyanının arkasındaki yöneten güç olan, kısa ömürlü Azadi Komitesi vakasında barizdir; ama askeri kanadı General İhsan Nuri otoritesi altında iken, sivil eylemleri Bedirhani kardeşler tarafından yönetilen Hoybûn (Xoybûn) vakasında çok daha barizdir.

Hoybûn Azadi Komitesinden daha uzun sürdü ve asıl eylemleri Türkiye dışında, Lübnan, Suriye ve Avrupa ülkelerinde yer aldığından dolayı da Kemalist baskıdan iyi korundu; birçok dilde belge niteliğinde kapsamlı kayıtlar (broşür, eleştiri mecmuası, vs) bıraktı. Hoybûn'un hemen hemen her entelektüel üyesi aynı anda bir diplomat, siyasi lider, ajitatör, dilbilimci, kültür uzmanı, gazeteci ve tarihçi sıfatıyla çalışmak suretiyle, çok yönlü rollerde aktif idi. Bu Kürt milliyetçi entelektüellerin ansiklopedi uzmanı ve komple entelektüel olduğu anlamına gelmez; onlar daha ziyade çeşitli fonksiyonları aynı anda yerine getirmekle kentli elit sınıftan korkanları veya en azından yoğun olarak politikayla uğraşan bir kesiminden korkanları yatıştırmaya çabaladı.

Bir kez daha, bu eylemin çokyönlülüğü özerk bir söylemsel alan olan tarih yazımının devam eden eksikliğine bir sebeptir: Bu entelektüellerin kısacası tarih araştırmasına zamanı yoktu. Ancak en az onun kadar önemli bir ikinci sebep bu tür yazımın ortaya çıkışını engelledi. 1930 Ararat (Ağrı) Ayaklanma-

sının yükselişi ve başarısız oluşuna kadar, bu elit sınıf çabalarını, Ermeni Taşnak Komitesiyle uzlaşma teşebbüsü ve daha önce hiç olmadığı kadar profesyonel bir yolla organize edilen askeri eylem üzerinde yoğunlaştırdı. Bu isyanın başarısızlığından sonra, doğrudan bir yenisine girişmenin imkansızlığını anlayan milliyetçi elit sınıf önceliği Kürt kimliğinin belirleyici unsurlarının maddi korunmasına, yani, Kemalist Türkiye'de yasaklanan Kürt dili ve Kürt kültürünün korunmasına verdi. Milliyetçi elit sınıf sürgündeki Kürt çocuklarının laikleştirilmesini teşvik ederek; Türkiye'deki Kemalist dil politikasına karşılık, Kürt dilini Latinleştirerek; ve Kemalist olanlar kadar Batılı tarzda kültürel mecmualar yayımlayarak, kendilerinin hayatta kalmasını sağlama almaya çalıştı.[24] Tarih yazma acil bir görev değildi.

Bu elit sınıf bu yüzden geride hiçbir tarihsel çalışma bırakmadıysa da, yine de Kürt milliyetçilik iddialarını meşru kılmak adına tarihsel söylemi yaydı. Bu söylemin hedef dinleyicisi, daha genel kültürel ve dilbilimsel üretime kıyasla, Kürt değil, çoğunlukla Batılı ülkeler ve daha küçük boyutta Türkiye -başka deyişle, öngörülen dostlar ve düşman- idi.[25] O her şeyden öte Lozan Anlaşmasıyla Kürtlerin bölünmesine doğrudan bir yanıt idi; Kürtlerin tarihselliğini kanıtlamak için birleşik bir Kürt milletinin varlığının kanıtı olarak, bu bölünmenin reddedilmesi gerekliydi.

Tarih şüphesiz hiçbir surette Kürt varlığı kavramının yeniden tesis edildiği tek araç değildi; coğrafya da Kürt milletinin bölgesel varlığını kanıtlamaya hizmet ediyordu. Benzer şekil-

24 Refik Hilmi, 'Kürt Meselesi Safahatinden Şükrü Mehmed Bey Sekban'ın 1933 Senesinde Paris'te Neşretmiş Olduğu *La Question kurde* Unvanlı Fransızca Risalesini Red ve Tenkit', M. Bayrak'ta (haz.), *Açık-Gizli, Resmi-Gayriresmi Kürdoloji, Belgeleri*, Ankara, Öz-ge, 1994

25 Hoybûn'un eylemlerinde yer alan aşiret liderlerinin Kemalist güce muhalefet etmek için kendilerine ait sebepleri vardı. Haco Ağa gibi birçoğu gerçekten 1925 Şeyh Said İsyanının başlarında Kemalist hükümetle işbirliği yapmış ve ancak Mustafa Kemal onları ertesi yıl ihraç etmeye karar verdiği zaman karşı harekete geçmişti. Kürtlük ve milliyetçilik hakkında çok zayıf bilgiye sahiplerdi ve belli ki tarih yazımı söylemiyle ilgilenmiyorlardı. Hoybûn'un başlıca liderliğini oluşturan Kürt eğitimli elit sınıfına gelince, onlar Batı dillerinde, özellikle Fransızcada, organizasyonlarına dair yayınları okuyabiliyordu.

de, Hoybûn bir milli bayrak hazırladı ve silahlı kuvvetleri kurdu -egemenlik ve gelecekteki devletin sembolik unsurları. Ancak tarih Kürtlerin milli iddialarının belli bir dönemle kısıtlı olmadığını, tam aksine geçmişte, eski, orta ve modern zamanlarda köklerinin olduğunu göstermekle sorumluydu. Lozan Anlaşmasının yetersizliğinin en önemli kanıtı idi. Kemalist ideolojinin ilan ettiği gibi, Kürtler Turan değildi; onlar kökleri Orta Asya'dan gelen bir Türk kolu değil, Ortadoğu'nun başka halklarından binlerce yıl ayrı kalmış, otantik bir topluluğu teşkil ediyorlardı. Bu grup bir grup *olarak* kendi varlığı hakkında net bir fikre sahipti; ama bu fikir tarihsel olarak ileri sürülse de, bir meta-tarihsel fikirdi. Kürtçülük adı altında, bu fikir, milliyetçi elit sınıfa göre, ister Selahaddin'in[26] politik ve askeri eylemleri, isterse Osmanlı idaresi altındaki Kürt emirlikleri anlamına gelsin, bir bütün olarak geçmişin yorumlanabileceği anahtarı sunuyordu.[27]

Buna ilaveten, bu bağlam içinde Kürt tarihinin milliyetçi kullanımı sadece Kürt elit sınıfının sosyal programına ayna tutmadı, Kemalizmin uygarlaşma iddialarına da bir yanıt idi.[28] Kürtlerin geçmişte dünya uygarlığının parçası olduğunu ve haliyle değerli katkılarda bulunduğunu göstermeyi amaçladı; artık Kürtler modern dünya uygarlığının yeniden bir parçası olmak istiyordu, onların millet ve devlet olma hakkı inkâr edilemezdi. Bu "uygarlıkçı" bakışa verilen önem İttihatçı dönemin mirası olarak ve Kürt elit sınıfı üzerinde Kemalist söylemin etkisiyle açıklanabilir. Ancak o aynı zamanda Kürdistan'ı 'uygarlaştırmakta' olduğuna dair Kemalist iddiaya bir yanıt idi.[29] Kemalizm Kürt milliyetçiliğini, Kürtçülüğe dair başka

26 Krş. Refik Hilmi, belirtilen eserde, Selahaddin dava taraftarlarınca Saladin diye bilinirdi.

27 Krş. B. Chirguh, *La Qüestion kurde*, n.p., n. d.

28 Bu elit sınıfın basını tamamen Batılıydı; bakın H. Bozarslan, "Tribus..." daha önce belirtilen eser.

29 'Artık tüm dünya biliyor ki Türkler diğer milletlere uygarlığı ve özgürlüğü öğretecek, gerekirse süngü ve kılıçlarının gücüyle'; K. Naci, 'Türk Devletinde Halkçılık', *Ülkü* 3 Nisan 1933. 1936-38 isyanına sevk eden, Dersim bölgesinin yıkımına giden yolu hazırlayan kitaplardan biri, 'Dersin Opened to Civilization' (N. Uluğ, *Dersim Medeniyete Açılıyor*, İstanbul: Milliyet Matbaası, 1937)

tezahürü ile beraber, 'feodal' ve 'gerici', ilerlemeye ve "uygarlığa" karşı diye itham etti ve bu dünya görüşü üzerinde etki yarattı. Üçüncü Dünya, Kemalizmi ilerici bir güç olarak destekleyerek ve Kürtleri gerici ve feodal unsurlar olarak hücum ederek, bu fikri kabul eden tek uluslararası grup değildi.[30] Avrupa ülkeleri de geniş oranda Türk güçlerini Müslüman dünyasındaki uygarlaşan bir güç olarak karşıladı ve genel olarak "geri kalmış" Kürtler hakkında olumsuz bir görüş hakimdi. Bu yüzden Kürt elit sınıfının bu yargıyı tersine çevirmesi ve Ermeniler gibi Hıristiyan uygarlıkları yok edenlerin mirasçıları olan Türklerin medeni bir dünyada olmadığını ve Kürt milletinin uygar olduğunu göstermesi önemliydi. Hoybûn'un müttefikleri olan W. Qardashian gibi Ermeni yazarları, Türkleri uluslararası basında barbar olarak itham ederken, öte yandan Kürt yazarlar Türklerin Kürt toplumunun geriye gitmesinden sorumlu olduğunu beyan etti:[31]

> Türkler ilk Kürt vatanına ayak bastığı günden itibaren, dil, milliyet ve kültürden yana barbar saldırganlıktan başka bir şey getirmediler. Kürtleri kendi seviyelerine indirmek için, ilerleme ve eğitime giden tüm yolları tıkadılar.[32]

Ama tarihin kullanımı ve Hoybûn'un söylemindeki tarihsel gönderme de, onları ahlaki görevlerine çağırmak ve Osmanlı tarihine başvurarak Kürt sorununu baskı ve askeri güçle çözemediklerini göstermek suretiyle, Türklere yöneltildi. Bundan başka, Kurtuluş Savaşı sırasında (1919-23) Mustafa Kemal tarafından verilen sözleri hatırlattılar: Kürtlerin mutlak varlığını reddeden Türkleştirme siyaseti Mustafa Kemal'in onları ortada bıraktığının açık kanıtı idi.

Bu söylem sistematik bir şekilde ayrımcı değildi. İma ettiği

30 Bakın *Komünist Enternasyonal Belgelerinde Türkiye*, İstanbul, Aydınlık Yayınları, 1977-1979).

31 Bakın H. Bozarslan, 'Remarques sur l'histoire des relations kurdo-arméniennes', *Journal of Kurdish Studies*, no. 1, s.55-76

32 Khoybun, *Les massacres des Kurdes en Turquie*, Le Caire 1928, s.9

üzere, Kürtler ve Türkler şayet karşılıklı saygı ve eşit statüde birleşirse, yeniden kardeş olabilirdi. Yine, Kürt yazarları, Kürtleri ayrı bir varlık veya özel haklar hususunda iddiası olmayan, sırf Türk ulusunun bir kolu olarak tayin eden Kemalist varsayımı yalanlayarak, Kürtlüğün özerkliğini kanıtlamaya mecbur edildi. Bu yalanlama eski ve modern tarihi, dil ve antropolojiyi karıştırarak, sağlam tartışmalar üzerine dayandırmayı gerektiriyordu. 1923'te yazılan, Diyarbakır milletvekili ve bakan Fevzi Beye M. S. Sekban'ın ünlü mektubu bu türde ilk önemli belge idi.[33] Ama en ünlü ifade şüphesiz önde gelen Kürt milliyetçisi ve Hoybûn'un etkili lideri Celadet Bedirhan tarafından Mustafa Kemal'e yazılan mektuptur. Nezaketle ama apaçık bir şekilde bütün Kemalist varsayımı itham ederek, Bedirhan Kürtlerin asimilasyonunun ne Türklerin ne de Kürtlerin yararına olmadığını savundu:

> Paşa Hazretleri! Irk safiyeti ve o ırkın hususiyetlerini muhafaza endişesi hulki, necip ve şayanı hürmet bir his ve fikirdir. Irklar için bu, bir mümtaziyet ve icabı asalettir. Bu his değil insanlarda hatta hayvanlarda bile mevcuttur. Bilirsiniz ki asil atlar adî atlarla çiftleşmezler. Aileler izdivaçlarda küfü denilen bir mefhuma dikkat ederler. Almanların bugün yapmak istedikleri senerilizasyonda maksat, Alman ırkının Ariyen havas ve hususiyetini muhafaza edebilmesi için hariçten Alman kanına ecnebi kanının karıştırılmamasını temindir. Halbuki siz ve eslafınız ne yapıyorsunuz? Ne yapmak istediniz? Geçirmiş olduğu bunca ırki ve demevi tesalluplar kafi değilmiş gibi Türk kanına zorla başka ırk ve milletlerin damarlarından dökülen kanlardan mebzul miktarda kan karıştırmak, ona temsil etmek istediğiniz milletlerin maduni addetmiş bulunuyorsunuz.[34]

33 M. S. Sekban, 'Kürtler Türklerden Ne İstiyor', M. Bayrak'ta, önce belirtilen eser, s.26-29

34 C. Bedirhan, *Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerine Açık Mektup*, bas. N. Dersimi, n.p. 1973, s.11-12. Orijinal metin, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*; Emir Celadet Ali Bedirxan (Doz Yayınları, İstanbul, 1992, s.23) adlı kitaptan alınmıştır.

Üçüncü Dönem: Sessizlik yılları

Bu makalenin ilk bölümünde tarih yazımının ancak geniş sosyal ve politik kurguların parçası olduğunda ve bir politik seferberliğin parçası haline geldiğinde anlamı olduğunu savundum. Ama politik seferberliğin eksikliği tarihsel söylemin buna mukabil bir eksikliğini ima etmez. Bu söylem bir muhafaza etme aracı, sonraki nesillere devredilen bir miras olabilir. O böylelikle özel şartlarda yeniden aktif hale getirilebilen ve üretimin ardından dönemden döneme politik seferberliğin bir unsuru olabilen pasif bir hafızanın yapılanmasına katkıda bulunabilir.

1938'lerden 1960'ların başına kadar, sessizlik yılları boyunca Kürt milliyetçi tarih yazımının durumu böyledir. Bu devirde Türkiye'de organize bir Kürt milliyetçisi hareket zar zor mevcuttu. Kürt ayaklanmaları Kemalist devlet tarafından şiddetle bastırıldı ve önde gelen Kürt eylemcileri idam edildi veya sürgüne zorlandı; yüz binlerce Kürt zorla ülkenin Türklerin çoğunlukta olduğu bölgelerine yerleştirildi; 'Kürtçülüğe' ait tüm kaynaklar durduruldu. Gerçekte dahili bir sürgüne mahkum edilen Kürt milliyetçi güçlerinden kalanların olayların dışında kalıp, daha iyi koşulları beklemekten başka seçeneği yoktu. Devletin cebren siyasetinin güçlü etkisi herhangi bir Kürt iddiasını imkânsız kıldı.

Bu yıllar ayrıca Kürt toplumunda hızlı değişimlere tanık oldu -1950'lerden sonra hızlandırılan bir süreç, özellikle Türk diliyle eğitilen ve giderek Türk aydınıyla aynı sosyal gruplarda birleştirilen, şehirli Kürt aydınının ortaya çıkışı, aynı zamanda Kürt bölgelerinin daha yaygın olarak Türkiye'ye entegrasyonu. Kemalist şartlar ve değer yargılarıyla yetiştirilen, bu yeni aydın sınıfı, Kürtlüğünden habersiz olmasa bile, yine de eski çatışmalarla organik bağa sahip değildi ve onların anısını barındırmıyordu. Sonuçta sürgündeki Kürt entelektüelleri böyle bir anıyı inşa etmeyi ve geleceğe kanıt sunmayı üzerine aldı.

Askeri operasyon başlatma imkanı olmayan ve modern şehirli nüfus ile yeni genç nesilce tanınmayan, sürgündeki Kürt

liderler çoğunlukla kültür, coğrafya, kendi yaşamları ve biraz da tarih üzerine yazan yazarlar oldu. Gerçekten, İhsan Nuri'nin dikkate değer istisnası ile, hiçbir Kürt entelektüel bir Kürt tarihi yazmayı denemedi: Tarih yazmak henüz bağımsız bir faaliyet olarak ortaya çıkmamıştı. Yine de, bugüne anlam veren ve geleceğe ayna tutan tarihin politik fonksiyonu hiç olmadığı kadar fazla vurgulandı. Bir Kürt devletinin kurulmasına yönelik başarısızlığa uğrayan proje bundan böyle tarihin hususiyetinde tekrarlanacaktı. Bu dönem boyunca tarih hiç olmadığı kadar 'hayali' olmuştur: Gerçekle veya en azından o günkü şartlarla doğrudan bağlantısı yoktur. Kürt ulus olma, hatta devlet olma projesinin yeri bundan böyle tarih kitaplarıdır; tarih, politik ve askeri savaş alanlarının yerine geçmektedir.

Kürt elit sınıfı şüphesiz sistematik ve bilimsel tarih yazma hususunda donanımlı değildi ve Türk yönetici elit sınıfından farklı olarak, onu başarmak için gerekli kurumlar ve sermayeden yoksun idi. Ama onun görevi iki faktör tarafından kolaylaştırılıyordu. İlki basit bir faktör. *Raison d'être* (varlık nedeni) olarak, tanımı gereği milliyetçi tarih adeta içgüdüyle tek ve evrensel bir modeli takip eder: Görevi milletin hep var olduğunu ve iddia edilen toprağın hep milli olduğunu kanıtlamaktır. Tarih milletin ideal özünü kanıtlayan ve açığa çıkaran araç ve metottur. İkincisi Türk kapsamıyla çok yakından bağlantılıdır. Kürt tarihi yazma girişimi kaynakların varlığı ve tarihsel araştırmanın pratik deneyimiyle değil, Kürt elit sınıfının hem adapte etmeye hem de yanıt vermeye mecbur bırakıldığı, Türk devlet tarihçilerinin metodolojik ve yorumlayıcı modellerinin varlığıyla kolaylaştırıldı. Tüm Anadolu tarihini 'Türk' tarihi (ve daha sonra dünya tarihi) olarak tanımlayan ve milli devleti milli tarihin mantıksal sonucu varsayan Türk tarih yazımı modeli böylece Kürtler tarafından kabul edildi, uyarlandı ve Kürtleştirildi.[35] Kürt entelektüelleri Kürtlerin resmi devlet ta-

35 Bakın İ. Beşikçi, *Türk Tarih Tezi ve Kürt Sorunu*, İstanbul, Komal Yayınları 1977; B. B. Ersanlı, *İktidar ve Tarih Türkiye'de 'Resmî Tarih' Tezinin Oluşumu (1927-1937)*, İstanbul, Afa Yayınları, 1992; H. Bozarslan, 'Autour de la Thèse Turque de l'Histoire', *L'Intranquille*, no.1, 1992, s.121-50

rihinden çıkarılışına nispetle abartılan, Türk tarihçilerinin saldırgan ve epik tarzını benimsedi. Kürt tarihselliği 'Türk tarih tezi' tarafından ne kadar inkâr edildiyse, Kürt kimliği de kendini yüceltme ve kökenlerinin ne kadar eski olduğunu gösterme bakımından Türkiye'yle aşık atacak kadar fazla savunuldu. Türkler gibi, Kürt entelektüeller de, değerli, ender, muhafaza edilmesi ve aktarılması gerekli hale gelen antik çağda milletin kökenlerini ve ideal biçimini aradı.

Burada bu entelektüellerin 'bilimsel bulgularını' ve sonuçlarını tartışmak gereksizdir; önemli nokta tarihi kullanmaktaki amaçlarının açık itirafında yatmaktadır. General İhsan Nuri'nin ortaya koyduğu gibi:

> Mezartaşıyla övünülmemesi gerektiği söylenir, ama ulusların özgürlük duygularını oluşturmak ve güçlendirmek, atalarının şanlı geçmişini bilmeye bağlıdır. Bu ulusal gururun, ulus olmaya giden yüce yolda önderleri için ışık olduğunu söylemek de yerinde olur. (...) Kılıçlarının parıltısıyla tarihin karanlığından aydınlığa çıkmış, bütün yüzyıllarda yiğitlik ve kahramanlıklarıyla düşmanlarını titretmiş olup Kürt lakabıyla mertliğin, savaşçılığın sembolü olan bir ulusun saltanatı ve bağımsızlığının övünçlü dönemleri, dostun düşmanın gözünden saklı mı tutulmak isteniyor?..[36]

Nuri Dersimi benzer şekilde geleceğin davasına hizmet etmek amacıyla geçmişi açığa çıkarmayı istedi. Mustafa Kemal'in *Gençliğe Hitap*'ını hatırlatan *Kürt Gençliğine Söylev*'inde milliyetçi mücadelede tarihi merkez aldığı açıktır:

> Ey Kürt genci! Ey asırların zulmünü bağrında toplayan civanmert milletin oğlu, beni dinle!
>
> İnsanlık tarihinin şafağı ağarırken, onun ilk alevleri Hint Denizi'nden Kafkaslara, Küçük Asya'nın doğu yamaçlarından Orta Asya'ya kadar uzayan yüksek dağlarda ve güneşli yaylalarda seni doğuran büyük ırkın mağrur alnına isabet etmiştir.

36 İ. Nuri, *Kürt Tarihi*, İstanbul: Yöntem 1976, s.11-12.

Senin tarihin, ardı arkası kesilmeyen kahramanlık destanlarının tarihidir. Çünkü sen, kırk asırdan beri namuslu ve özgür bir varlık için savaşan ve bugün dahi o savaştan yılmamış olan bir milletin çocuğusun.

(...)

Özgürlük abidesine sunduğumuz binlerce kurban, kendileri için bizden bir türbe istiyorlar, hatıraları için bir abide bekliyorlar...

Bu abide, özgür ve bağımsız Kürdistan'dır![37]

Kürt milliyetçiliğinin yenilenme dönemi

Nuri Dersimi'nin hitabı, 1952'de Halep'te çok zor teknik şartlar altında yayımlanan kitabının bazı kopyaları gizlice dağıtılmasına rağmen, Türkiye'de duyurulamadı. Ancak 1960'lardan sonra, Kürt milliyetçi çağrısı Kürt üniversite ve lise öğrencileri tarafından yeniden Türkiye'ye taşındı ve sahiplenildi.

Bu makale Türkiye'de Kürtlerin yenilenmesini mümkün kılan şartların tam bir hikâyesini anlatmaya imkân vermez. Bununla birlikte, Barzani ayaklanmalarının Irak Kürdistanı'ndaki etkisi (1961-1975); Kürt gençliğini devasa bir ölçekte seferber eden ve onlara Kürt kimlikleri hakkında yeni bir uyanış sağlayan solcu hareketlerin ortaya çıkışı; hem politik hem entelektüel, yarı liberalleşme safhalarına (1961-71, 1973-80); ve Avrupa ile Türkiye arasındaki bir diyalogda, entelektüel kaynakların bir tüketicisi, aynı zamanda bir üreticisi olan sürgün sonrası bir Kürt topluluğunun Avrupa'da ortaya çıkışından bahsetmek gerekir. Bu dönem esnasında eski milliyetçi elit sınıfın rüyalarının en azından bir bakıma gerçekleştiği de vurgulanmalıdır: Türkiye Kürdistanı'nda ilk kez milliyetçilik, kamusal alanda birçok örgütü içeren, şehirli nüfusu seferber eden, Kürt politik hayatında merkezi bir pozisyon alan ve 1977'de ülkenin en büyük Kürt şehri Diyarbakır'da bir milli-

37 N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Aleppo (Halep): Anıl Matbaası, 1952, s.336-339. Kitaptaki alıntı, "Günümüz Türkçesiyle Kürdistan Tarihinde Dersim", Zêl Yayınları, İstanbul, 1994 (s.219-220) alınmıştır.

yetçi adayın zaferine imkan tanıyan bir kitle hareketi haline geldi.[38]

Sessizlik yıllarında yazılan eserlerin, milliyetçi kültürel mirası aktararak ve bir ölüm sonrası şanı kazanarak, şahitlik görevini tamamlaması bu dönem sırasında idi. Eski liderler - 1970'lerin sonuna doğru yalnız birkaçı hayatta idi- yaşayan mitolojik şahsiyetler olarak görüldü. Onların anıları ve eserleri ile tarih, öncesiyle kıyaslanamayacak kadar büyük ölçüde, bilgi ve anlam yaratmanın bir anahtar alanı, Kürtlüğü keşfe ve politik eylemci olarak ona girişe giden rota oldu. Onun bağlarını kültürel üretimin diğer biçimleriyle sağlarken, bu devir sırasında tarih yazma tamamen özerk bir disiplin olarak ortaya çıktı.

Bu bağlamda, bu uzun dönemin en önemli özelliği şüphesiz Kürt klasiklerinin ve eski milliyetçi elit sınıfın eserlerinin popüler ve geniş çapta yayımlanan baskılarının ortaya çıkışıdır: Ehmedê Xanî'nin yazdığı *Mem û Zîn*, Şerefhan tarafından yazılan *Şerefname*, İbn ul-Ezrak'ın *Merwani Kürtlerinin Tarihi*, Mela Beyazıdi'nin Kürt görenekleri üzerine eseri rekor sayıda yayımlanıp satıldı. Benzer şekilde önceki yılların önde gelen milliyetçi şahsiyetlerinin eserleri -İhsan Nuri'nin *Kürtlerin Tarihi*, Nuri Dersimi'nin *Kürdistan Tarihinde Dersim* ve daha sonra onun *Hatıralar*'ı, Kadri Cemil Paşa'nın *Doza Kurdistan* (Kurdistan Davası), Celadet Bedirhan tarafından *Mustafa Kemal'e Mektup*, yanı sıra Bedirhan kardeşlerin dilbilimsel eserleri- aynı zamanda *Ronahî* ve *Hawar* gibi mecmuaların yeni baskıları Türkiye'de veya sürgün yerlerinde bulunabiliyordu. Sonuç olarak, Kürt okuyucuları Suriye, Irak ve SSCB'deki Kürtler tarafından yazılan yazılardan faydalanabildi. 'Kürt kütüphanesi'nin hem miktar hem kalite olarak hızla yükseldiği söylenebilir.[39]

38 Bu devir için, bkz. H. Bozarslan, 'Political Aspects of the Kurdish Problem in Contemporary Turkey', P. G. Kreyenbroek ve S. Sperl'de (ed.), *The Kurds: A Contemporary Overview*, Londra ve New York: Routledge 1992, s.95-114.

39 Kürt metinlerinin hacmi başlıca Avrupa dillerinden Türkçeye sayısız kitap çevirileriyle de çoğaltıldı (örneğin Vladimir Minorsky, Basile Nikitine veya Thomas Bois tarafından; daha az akademik olarak, D. A. Schmidts tarafından yazılanlar)

Yeni Kürt milliyetçi elit sınıfı, aynı anda önceki nesillerin eserini keşfedip, kendine mal ederken, kendi tarih yazımı söylemini incelikle hazırlıyordu. DDKO'nun (Devrimci Doğu Kültür Ocakları) tutuklanan militanları 1971 ve 1992'de, Ortadoğu'nun en eski milletlerinden biri olarak Kürt milletinin özerkliğini iddia ederek, ondokuzuncu yüzyıl boyunca Kürt emirleri veya aşiret reislerinin çıkarttıkları isyanları Kürt milliyetçiliğinin tezahürleri addederek, Mustafa Kemal'in tutulmayan sözleri[40] ve takip eden 1920 ve 1930'ların kıyımlarını hatırlatarak, hükümlerine karşı koymak için tarihsel bir çatı üretmeye çalıştı.[41] 1973'teki askeri yönetimin sonunda, 'Ebedi Şef'i (Mustafa Kemal) çevreleyen kanun ve tabuya karşı çıkmayı göze alan, Türk sosyolog İsmail Beşikçi'nin eserleri Kürtlüğü zayıflatmak amacıyla Kemalizm tarafından seferber edilen kültürel ve ideolojik mekanizmaları açığa çıkardı; o ayrıca 'Türk tarih tezini' de analiz etti ve başka şeylerin yanı sıra, Kürtlerin tarihsel varlığını inkâr etmek girişimi olarak itham etti.[42] *Rizgarî* ve *Özgürlük Yolu* gibi dergiler de hem eski hem modern Kürt tarihi üzerinde araştırmalar yayımladı. Kürt tarihi hiç şüphesiz 1974-80'in yarı liberalleşme koşullarından ve ayrıca kitle iletişiminin gelişmesinden çokça yararlananların başındaydı.

Bütün bunlar Kürt toplumu, özellikle de gençlik üzerinde inanılmaz bir etki yarattı; bundan böyle yazılı kültür ve tarihin mevcudiyetinin millet olma iddiasını daha meşru kılarak toprak, dil ve başka şeylere dair kanıtları kuvvetlendirdiği iddia edilebilirdi. Ama bu devrin hususi karakteri ne yalnızca bu

40 Bakın *Devrimci Doğu Kültür Ocakları Dava Dosyası*, Ankara: Komal 1975

41 M. M. Humphrey'in ortaya koyduğu gibi, 'Kıyımın anısı tarih, kimlik ve gelecek seferberliklere odak noktası yaratır. Kıyımların politik önemi olayın ötesinde tanımlayıcı bir an olarak devam etmesi ve geçmişteki tarihsel kolektif anıya müracaat noktasının parçası olmasıdır... Kolektif bir eylem olarak, 'kıyım'ın politik önemi diğer kesişen yapılanmaların önüne geçerek, çatışmaları toplumsal olarak tarif etme özelliğidir.' M. Humphrey, *Civil Wars, Community and State: Politics of Fear and Intervention*, EURAMESS conference, Warwick, 8-11 Temmuz 1993, s.11. Kıyas. Rene Girard, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset 1991

42 İ. Beşikçi, *Türk Tarih Tezi ve Kürt Sorunu*, Ankara. Komal 1977.

uyanışa, ne de geniş boyutlu araştırma ve yayın faaliyetine dayanır. İki unsurun daha hesaba katılması gerekir.

Birincisi tarih yazımının, geçmişi anlamak ve tarihsel bilgi ile kolektif hafızayı belli bir sisteme dayandırmak aracılığıyla tarihi sınır taşlarının yaratılmasında kullanılmasıdır. 1960'ların ve 70'lerin Kürt tarih yazımı söylemi ondokuzuncu yüzyıl Kürt ayaklanmalarını milliyetçiliğin özgün tezahürleri olarak sunarken, ondokuzuncu yüzyılı dahil etmede öncüllerinden daha ileri gitti. Yirminci yüzyılın ilk yarısının milliyetçi elit sınıfı bizzat tarihe karıştı, bundan böyle kaçınılmaz bir şekilde geçmişe ait kılındı ve uzun bir zincirin son halkası haline getirildi. Yeni milliyetçi elit tabaka bu halkanın kendi döneminde devam ettiğini gördü, böylece zincir süreklilik kazandı ve belki de tarihsel misyonunun gerçekleştiğini görebilecekti. Ama bu zincir yalnız zaman içinde kurulu değildi; ayrıca mekân içinde de vardı. Türkiye'de ilk kez, Kürdistan'ın diğer bölümlerinin dün ve bugünleri Kürtlük içinde birleştirildi ve 1961'deki Barzani isyanı Türkiye'deki Kürt tarih yazımı söylemi tarafından Kürdistan'ın bütününde yeni bir çağ başlatan bir hareket olarak algılandı. 1975'te bu isyanın başarısızlığa uğraması Kürt milliyetçi kafası için esaslı bir travma idi ve yeni bir dönüm noktası oldu: O sadece milliyetçi zincirdeki yeni (ve beklenmedik) bir bağ olarak değil, daha önemlisi modern şartlarla teması olmayan -'feodal' yatırımların egemen olduğu ve 'emperyalizm' ile işbirliği yapan- gözden kaybolan bir dünyanın son ileri karakolu olarak yorumlandı. Bir anlamda Barzani'nin başarısızlığı, milliyetçilerin sorumlu olduğu yeni bir dinamiğin ve onun yanı sıra Kürdistan'ın bir bütün olarak geleceğinin yeşermesine imkan tanıdı.

Yukarıdaki betimlemeden de anlaşılacağı üzere, ikinci unsur yeni milliyetçi tarih yazımı söyleminin yöneliş olarak 'Marksist' olması idi. Yeni milliyetçi elit tabaka kendini önceki nesillerin 'Batılılaşma'sıyla radikal bir şekilde farklı terimlerde buldu. Tarihin hâlâ metafizik bir anlamı vardı ama daha önceden egemen olan "uygarlık" projesi çok uzak idi. Onun yerine ilkel komünizm, kölelik, feodalizm ve şu an kapitaliz-

min 'evrensel safhaları'ndan geçen eski zamanların 'kahraman' savaşçıları Kürtler, ilerdeki trajik başarısızlıkları önlemenin tek vasıtası olarak komünizme doğru giden dünya halklarına katılmaya çağrıldı.

Dün ve bugünün bu şekilde yorumlanması, Stalinizmin basit bir şekli olarak anlaşılmamalıdır. Kaçınılmaz bir şekilde 'organizasyon', 'mücadele' ya da 'iç disiplin' kavramları dönüştü, ancak bununla birlikte önceki nesillerin 'Batılılaşma'sıyla benzer bir fonksiyonu yerine getirdi. Yeni milliyetçi elit sınıfa, Kürtlere bir millet statüsü vermek, öte yandan aynı zamanda onlara evrensel tarihte bir yer açmak suretiyle, tecridi kıracağı bir çatı sağladı. Eski nesiller ıstıraplarını 'dünya medeniyeti' veya 'ilerleme' davasında özveri olarak sunarken, böylece yeni milliyetçi elit sınıf kendi ıstıraplarını yalnız Kürtlerin değil, tüm insanlığın özgürleşmesi davasında özveri olarak sundu.

* * *

1910'lardaki başlangıcından bugüne kadar, yirminci yüzyılın milliyetçi tarih yazımı söylemi Kürt sorununun geniş sosyolojik kartlarını değiştirmedi, değiştiremedi; Kürt hareketini tüm etno-linguistik (Zaza, Kurmanci, Sorani) ve etno-dinsel (Sünni, Şii, Alevi) cemaatler içinde birleştirmekte veya devlet sınırlarına karşı bölünmez stratejiler kurmakta yeterli olamadı.[43] Bu yetersizlikler özellikle 1980'ler ve 1990'larda önplanda oldu. Bununla beraber, Hans Kohn'un milliyetçiliği tanımladığı gibi, bir 'aklın devleti'ne biçim vermeye katkıda bulundu.[44] Ortak ve anlamlı bir tarihe sahip olma kanısı devletlere karşı mücadelede belirleyici bir rol oynadı; ayrıca Kürt militanların önceki yüzyılların birbirini izleyen başarısızlıkların üstesinden gelmesini ve -belki daha önemlisi- son otuz yılın

43 Bu konuda bakın Hamit Bozarslan, *La question kurde. Etats et acteurs minoritaires au Moyen-Orient*, Paris: Presses de Sciences-Po, 1997

44 H. Kohn, *A History of Nationalism in the Middle East*, Londra: George Routledge & Sons, 1929

dehşetli kardeş savaşlarına rağmen, aynı topluluğa ait olma duygusunu muhafaza etmesini sağlayan faktörlerden biri oldu.

3

Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn'i ve Kürt Milli Uyanışının Ortaya Çıkışındaki Rolü[1]

Martin van Bruinessen

Üç yüz yılı aşkın bir zaman önce, Kürt şairi ve Müslüman ilim adamı Ehmedê Xanî milliyetçi Kürtlerin milli destan saydığı şaheseri *Mem û Zîn*'i tamamladı. Bir yanıyla *Mem û Zîn, Kelile ve Dimne, Hüsrew ile Şirin* ya da *Yusuf ile Züleyha* gibi Ortadoğu klasiklerinin motifinde büyük ve trajik bir aşkın hikayesidir; gerçekten, Xanî eserinde büyük İranlı şair Ganjalı Nizâmî tarafından yazılan *Yusuf ile Züleyha*'nın versiyonunu model almış görünmektedir. Bir başka seviyede, bu aşk hikayesi yazarın tasavvufi mesaj ilettiği bir kinayedir; eserin belli bölümleri gerçekten belirgin bir şekilde Xanî'nin mistik görüşlerini açıklar.[2] Eser yirminci yüzyıl Kürtleri arasındaki ününü yine de açıkça bir başka özelliğe borçludur: Bu, yalnız Kürt etnik

1 Bu makalenin önceki bir versiyonu, İsveç'te Kürt Yazarlar Demeği tarafından 27 Mayıs 1995'te, Stokholm'de organize edilen (Komela Nivîskarên Kurd li Swêdê), Xanî'nin *Mem û Zîn*'inin 300. Yıldönümünü Anma konulu konferansta sunuldu.

2 Bu eserde Tasavvufçu (Sufi) fikirler Muhammed Enwer Ali tarafından *Ahmad al-Khânî: falsafat al-tasawwuf fî dîwânih "Mam û Zîn"*, Jami'at al-Qaddis Yusûf, Ma'had al-Adâb al-Sharqiyya tezinde, 1972'de analiz edildi. Bana bu çalışmayı gösterdiği için Malmîsanij M. Tayfun'a teşekkür etmek isterim.

kimliğiyle gururun değil, bir Kürt devleti arzusunun da güçlü bir ifadesi olarak okunabilmesidir. Xanî eserini, o zamanlar zarif bir edebi ifade için uygun görülen dil, Farsçada değil, Kürtçe yazdı. O, eserine Kürtlerin komşu devletler tarafından tabi kılınmasına, aralarında birliğin olmayışına ve halkını birleştirecek ve eski fatihlerini dize getirmeye zorlayacak bir Kürt kralın yükselmesi arzusuna dair yakarışla başladı. Anlaşıldığı gibi, birçok yirminci yüzyıl Kürtleri kendi duygularını Xanî'nin satırlarında buldu ve milliyetçiliklerinin en az Xanî'nin zamanları kadar geriye giden tarihsel köklere sahip olduğuna kanaat getirdi. Xanî bir milliyetçi ilan edildiği için Kürt hareketi üç yüzyıllık bir milli mücadele tarihi olduğunu iddia edebildi.[3]

Ehmedê Xanî bir Kürt milliyetçisi miydi ve bir Kürt devletini arzu etti mi?

Şüphesiz, Ehmedê Xanî'yi Kürt milliyetçiliğinin bir müjdecisi addetmek için sağlam sebepler var; aşağıda onun eserlerinin, özellikle *Mem û Zîn*'in Kürt milli hareketinin kritik safhalarında nasıl önemli bir rol oynadığını göstereceğim. Ama ona bir Kürt milliyetçisi demek gerekir mi? Kanımca bu uygun değil ve *Mem û Zîn*'deki birkaç satırdan Xanî'nin bir Kürt devleti düşündüğü sonucunu çıkaramayız.

Ehmedê Xanî'nin Kürt kimliğinin çok bilincinde olduğu ve ondan gurur duyduğu ve edebi faaliyetini Kürtlere bir hizmet olarak gördüğü doğrudur. Önceki yüzyıllarda, Kürt şair ve ilim adamları genellikle kendilerini Farsça veya Arapçayla ifade etmişti. Bitlisli Şerefhan reislik ve emirliklerin meşhur tarihi olan, *Şerefname*'yi (*Mem û Zîn*'den tam bir yüzyıl önce tamamlandı) Farsça yazmıştı. Başka bir ünlü Kürt ilim adamı ve devlet adamı İdris Bitlisi (geç dönem onbeşinci yüzyıl-erken

3 Örnek için bakın Ferhad Shakely, *Kurdish Nationalism in Mem û Zîn of Ehmedî Xanî*, İsveç (Uppsala), 1983; yeni baskı Brussels: Koerdisch Instituut, 1993; Mûrad Ciwan, "Dewra Ahmedê Xanî û Kurdewerîya wî," *Çira* hejmar 2 (Hezîran 1995), s.13-29; Medeni Ayhan, *Kürdistanlı Filozof Ehmedê Xanî*, Ankara, 1996.

dönem onaltıncı yüzyıl) de gerek Osmanlı yazılı tarih eserlerinde gerek resmi yazışmalarında olsun kendini Farsça ifade etti.[4] Kürtçede yazma fikri belki de bu yazarların hiç aklına gelmemişti; Farsça sadece edebi amaçlar için en ince dil olarak düşünülmüyordu, ayrıca İran kadar Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'da en eğitimli halk tarafından okunabileceğinden dolayı geniş bir potansiyel okuyucuyu garanti eden bir dildi.

Ehmedê Xanî Farsça yerine Kürtçe yazma kararının böyle geniş bir okuyucuya sahip olmayacağı, tek okuyucularının Kürtler olacağı ve büyük ilham kaynağı olan, Nizâmî Ganjavî'nin ününe hiç kavuşamayacağı anlamına geldiğinin farkında olsa gerekti. O Kürt kültürünün duruşunu Kürtlerin komşularının gözlerinde yükseltmek amacıyla bilerek Kürt dilini seçti. Kendi sözleriyle,

Da xelq-i nebêjitin ku Ekrad
Bê me'rifet in, bê esl û binyad.
Enwa'ê milel xwedan kitêb in
Kurmanc-i tenê di bê hesê in

Ki eller demesin "Kürdler
bilgisiz, asılsız ve temelsizdirler
Çeşitli milletler kitap sahibidirler
Yalnız Kürdler nasipsizdirler."*

Xanî klasik şiiri Kürtçe yazan tek şair değildi; kendinden önceki Feqiyê Teyran, Elî Herîrî ve Melayê Cizîrî'den bahseder; eserleri korunmadığından dolayı şu an unutulan birçok başka Kürt şair yaşamış gibi görünmektedir. Ünlü Türk seyyahı Evliya Çelebi 1660 civarında Amediye'yi bir ziyareti sırasın-

4 Bitlis'te ünlü bir din ilim adamı ve Sufi'nin torunu, İdris Bitlisi Osmanlı sarayında kıdemli bir yazıcıydı. Çok önemli Kürt yerel yöneticileri, Kürdistan'ın büyük bir bölümünün Osmanlı İmparatorluğu'na katılmasıyla sonuçlanan, Osmanlı-Safevi çatışmasında Osmanlı'nın tarafını tutmaya ikna eden oydu. Onun *Heşt Behişt* ve *Selîmnâme*'si devrin en önemli kronikleri arasındadır.

* Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Kürdçeden Türkçeye Çeviren: M.Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İstanbul, 1996, s.129

da Kurmanci dilinde etkili şiirler yazan, emirin sarayında yaşayan düzinelerce ehliyetli şairin bulunduğuna dikkati çekti. Evliya o devirde canlı bir Kürt edebi faaliyetinin var olduğuna işaret ederek, bu şairlerden biri, Ramazan Efendi'nin ince bir *qaside*'sini aktarır.[5]

Kürt edebiyatının onyedinci yüzyıl sırasındaki bu filizlenişinin sebepleri neydi? Bu sorunun basit cevapları yoktur ama muhakkak Ehmedê Xanî'nin şikayet ettiği Osmanlı hakimiyetinden dolayı olduğunu tahmin ediyorum. İstanbul'da onaltıncı yüzyıldan itibaren Farsçanın yerini aşama aşama saray ve kültürlü söylem dili olan Osmanlı Türkçesine bıraktığını görüyoruz. Bu örnek Melayê Cizîrî ve Ehmedê Xanî gibi Kürt yazarları da kendi dillerinde bir edebi tarz geliştirmeye itmiş olabilir. Daha önemlisi, Osmanlı yönetiminin ilk yüzyılları nispeten bir sükûnet ve denge dönemi getirdi. Kendilerini Osmanlılara tabi kılan Kürt yönetici aileleri onlara sanat ve bilimin hamileri olma imkanını veren özerklik, güvenlik ve refahtan hoşlandı. Emirler ve Osmanlı valileri (beylerbeyi ve sancakbeyi) dahi, genç Kürt erkeklerin dini ilimler ve edebiyat öğrendiği medreseleri destekledi. Saray (*dîwan*) ve medrese sanatın, özellikle edebiyatın benimsendiği çevrelerdi ve doğal olarak dönemin Kürt şairleri biriyle veya her ikisiyle ilişki içindeydi.

Bu bize Xanî'nin iddia edilen milliyetçiliği sorusunu hatırlatır. *Mem û Zîn*'in *dîbace*'sinde (giriş) belli beyitler adeta üç yüzyıl önce değil de erken dönem yirminci yüzyılın milliyetçileri tarafından yazılmış gibi, modern bir tınıya sahiptir. Xanî bir Kürt milli devletine çağrı yapıyormuş gibidir. Gerçekten, ben bizzat bir süre bu sözlerin Xanî'ye ait olmadığından, kanımca modern, çok sonraki bir metin yazarınca eserine ilave edildiğinden şüphelendim. Ama bu sözler en eskisi 1731-32'de, yani modern milliyetçiliğin Ortadoğu'da ortaya çıkışından epeyce önce yazılmış, dokuz farklı elyazması metne dayanan, M. A.

5 Evliya Çelebi'nin Amediye ve Güney Kürdistan üzerine notları eksik elyazmalarına dayalı *Seyahatname*'sinin yayımlanan baskısında gözükmemektedir. İstanbul Topkapı Kütüphanesi'ndeki elyazmanın 4. cildindedirler. Bu notların açıklamalı bir baskısını hazırlamaktayım.

Rudenko tarafından hazırlanan bilimsel baskıda da ortaya çıkmaktadır.[6] Öyleyse onları yazan Ehmedê Xanî'nin kendisi olmalıydı:

Ger dê hebuwa me padişahek
....
xalib nedibû li ser me ev Rom

Bizim de bir padişahımız olsaydı eğer
....
bize galip gelmezdi şu Rom, ona yenilmezdik

Ve yine:

Ger dê hebuwa me ittifaqek
Vêk ra bikira me inqiyadek
Rom û 'Ereb û 'Ecem temamî
hem'yan ji me ra dikir xulamî
tekmîl-i dikir me dîn û dewlet
tehsîl-i dikir me îlm û hîkmet

Olsaydı bir uzlaşma ve dayanışmamız eğer
ve hepimiz birbirimize itaat etseydik eğer
Rom, Acem ve Arapların hepsi
bize hizmetçilik ederdi onların hepsi
O zaman tamamlardık dini de, devleti de
ve elde ederdik bilimi de, hikmeti de*[7]

Bunu, Türkler, Araplar ve İranlılar gibi diğer halklarınki

6 Axmed Xani'ye bkz. *Mam i Zin.* Kriticeskiy tekst, perevod, predislovie i ukazateli M. B. Rudenko, Moskva: NAUK, 1962, s.13-16.

* Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Kürdçeden Türkçeye Çeviren: M.Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İstanbul, 1996, s.125, 127-128

7 Modern kullanımıyla, *dewlet* en yaygın kelimedir ama onun orijinal anlamı daha özelliksizdi. *Dîn û dewlet* ifadesi özel bir din ve devlete işaret etmez, *dîn û dünya* benzer ifadesinde olduğu gibi ruhsal ve dünyevi işlere işaret eder.

varken, neden halkının bir devleti yok diye üzülen bir Kürdün şikayeti olarak okumak akla yatkındır. Bu yorumun yine de iki sorunu var. Bu devrin diğer kaynaklarından genel olarak halkın kendini günümüzdeki halkın ifadesiyle etnik grup veya millet olarak tanımlamadığını anlıyoruz. Ehmedê Xanî'nin "Rom, Arap ve Acem"i devletler kadar çok etnik gruba sahip değil. Rom asıl olarak Roma İmparatorluğu ve daha sonra onun doğu bölümü, Bizans idi; sonra isim onun halefleri, Selçuklular ve Osmanlı devleti için kullanılırdı ve şimdi bazen Türkiye Cumhuriyeti için kullanılır -ama hiç sıradan Türkler için kullanılmaz.[8] "Acem" terimi Araplar tarafından tüm Arapça konuşmayan halklar için kullanılırdı ve Osmanlı Türkçesinde özellikle, Türkçe konuşanlar dahil, her tür İranlı için kullanılırdı. Arap ve Kürt (veya Kurmanc; Xanî her iki ismi de dönüşümlü kullanır) devlet değil, insan topluluklarıdır ama onların tamamen bugün bizim Arap veya Kürt milleti diye bahsettiğimizde kastettiğimiz aynı halka işaret ettiğinden şüpheliyim. Daha önce başka bir yerde yazdığım gibi, o devirde Kürt terimi yalnız Kürt aşiretlere ve şehirli aristokrat seçkin sınıfın bir bölümüne işaret ediyor, aşiret olmayan köylü sınıfına işaret etmiyor gözükmektedir.[9]

İkinci sorun devletlerin yapısıyla ilgili: Milli devletler fikri henüz ortaya çıkmamıştı, ne Asya'da ne de Avrupa'da. Ne Türk, Arap veya İran devletleri vardı, ne de onları kurma girişimleri. Mevcut devletler dinsel kimliğe veya her ikisi de Türkçe konuşan ama etnik Türk dayanışmasına başvurmayan, Osmanlı hanedanı ve Safeviler gibi, bir krallık ailesine bağlılığa dayanıyordu. Bu devletler çeşitli etnik özellikte idi ve şayet Ehmedê Xanî bir Kürt krala özlem duyarken bir devlet biçimini düşünüyorduysa, onun devleti de kesin olarak bir milli dev-

8 Çok iyi bilinen ifade, *Romê reş* ayrıca Osmanlı (veya Türk) devletine, özellikle de askeriyesine işaret eder. Onlara *reş* (kara) denir çünkü geç dönem ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı taburlarının üniforma ceketlerinin rengi idi (Bu bilgi için Naci Kutlay'a teşekkür ederim).

9 Martin van Bruinessen, "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems," Philip G. Kreyenbroek & Stefan Sperl'de (ed.), *The Kurds: a Contemporary Overview*, London: Routledge 1992, s.33-67.

let değildi, ancak, *Rom û Ereb û Ecem temamî, hem'yan ji me ra dikir xulamî*, 'Osmanlı, Arap ve İranlıların hepsi bize hizmetçilik ederdi' ifadesindeki, bir başka çok-etnili devlet idi.

Milliyetçilik ile biz Ernest Gellner'in ifadesiyle, "politik ve milli birimin ahenkli olması gerektiği politik ilke"yi anlıyorsak, o zaman Xanî bir milliyetçi değildi.[10] O Kürtlerin bölünmesinden, aralarında anlaşmayı başaramayışlarından keder duyuyordu ve bu bölünmenin onların, birleştikleri, fethetmiş olabilecekleri, bir komşu devletin tebaları olarak yaşamasına sebep olduğunu görüyordu.

Ehmedê Xanî kimler için yazdı ve onu kimler okudu?

Xanî'nin *Mem û Zîn*'i iyi bilinen ve popüler halk efsanesi *Memê Alan*'a (ayrıca bazen *Mem û Zîn* diye bilinir) dayanır ama ondan hem biçim hem içerik açısından çok farklıdır.[11] Xanî temel hikayede sayısız değişiklikler yaptı, hikayeye üst üste sembolik anlam yükledi, mistik ve metafiziksel fikirler ve siyaset üzerine görüşleriyle zenginleştirdi ve Farsça mesnevi şiir formunda yazdı. Bu onun ilk planda amaç edindiği okuyucunun, *Memê Alan*'ı nesilden nesile elden ele dolaştırmaya devam eden, geleneksel hikaye anlatıcılarının ulaştığı kişiler değil, eserinin daha sembolik ve metafiziksel seviyelerini anlama kapasitesine sahip ve Xanî'nin başarısını benimsemek için Farsça edebi formlardan haberi olan, daha sofistike bir halk olduğunu ima eder. Bu okuyucu oldukça sınırlı olsa gerekti ve belki de sadece emirliklerin saraylarında ve iyi medreselerde vardı.

Büyük elyazması koleksiyonlarda mevcut olan *Mem û Zîn*'in elyazmasının sayısı oldukça kısıtlıdır. Rudenko, söylediği üze-

10 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, s.1.

11 Memê Alan'ın sözlü hikayesi ile Xanî'nin yazılı versiyonu arasındaki farklılıkların analizi için, bkz. Michael L. Chyet, "And a thorn-bush sprang up between them." *Studies on "Mem û Zîn", a Kurdish romance*, ph. Doktora tezi, University of California, Berkeley, 1991, s.52-62. Bugüne kadar Kürt sözlü geleneği üzerine en iyi araştırma olan, Chyet'in tezi Memê Alan'ın on sekiz farklı versiyonunu analiz eder.

re, (üçü Alexandre Jaba koleksiyonundan olan) dokuz farklı elyazması buldu ve kullandı. Batı'da ancak bir avuç dolusu mevcuttur. Bu eserin ilk basılı nüshası görünmeden önce Kürt toplumunda mevcut elyazmasının sayısını tahmin etmek zordur ama birkaç yüzden fazla olduğundan şüpheliyim. Eğer her kopyanın yirmiye yakın kişi tarafından okunduğunu varsayarsak, *Mem û Zîn*'i okumuş insanların toplam sayısı birkaç binden fazla olamaz. Belki bu tahminler bile hâlâ çok yüksektir.[12] Ancak matbaanın gelişinden sonra, Xanî geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı.

Xanî'nin okuyucuları onun edebi armağanlarını benimsedi ama onun eserinde sonraki nesillerin bulduğu aynı politik mesajı okuduklarını ancak tahmin edebiliriz. Erzurum'daki Rus konsolos Alexandre Jaba'nın ricasıyla, 1850'lerde, Kürt edebiyatının ilk kısa incelemesini yazan, Mela Mehmûdê Bayezîdî *Mem û Zîn*'e kısaca 'bir aşk masalı' (*kitêbekî aşiq maşûqan*) der. O Xanî'nin edebi yeteneğini metheder ve tüm Kürt yazarlarının en ünlü ve en değerli şairi olduğunu söyler -ama Xanî'nin edebi olmayan erdemlerinden hiç bahsetmez.[13]

Xanî'nin fikirleri güneye yayılıyor: Hacî Qadirî Koyî

Belki de *Mem û Zîn*'deki milliyetçi mesajı tanıyan ilk kişi

12 Bu tahmini ilk beyan ettiğimde, bazı Kürt arkadaşlar bana hararetle karşı çıktı. Diyarbakırlı bir kişi yalnız kendi ailesinde *Mem û Zîn*'in çeşitli elyazmalarının bulunduğunu ve komşularında da kopyalarının olduğunu önemle açıkladı; onun görüşüyle, toplam sayı bu sebeple benim iddia ettiğimden çok yüksek olmalıydı. Bununla birlikte, tahminimi savunmak adına, bugün mevcut olan elyazmalarının birçoğunun gerçekten ilk *baskıdan* kopya edildiği söylenebilir (bu nedenle örneğin Mehmed Emin Bozarslan'ın baskı ve çeviri için kullandığı elyazması). Altta belirteceğim üzere, baskı büyük bir fark yaratır, çünkü kitle üretimine imkan verir ve bir okuyucu kitlesi yaratır. Hâlâ *Mem û Zîn*'in basıldığı güne kadar gerçekten popüler olmadığına inanıyorum.

13 "[Ehmedê Xanî] *zehf jî xezeliyat û eş'aran û beyt bi zimanê Kurmancî gotiye û di zimanê Erebî û Farsî û Turkî jî dîsan xezeliyat û eş'aran û ebyatê zehf gotiye, û di 'ulûmê funûnan jî qewî mahir û sahîbê 'irfan e û ji şu'erayêd Kurdistanê hemûyan jî meşhûr û fayiq e. Belkî ji hemû şu'eran meqbûl û memdûh e.*" Bkz. Alexandre Jaba, *Recuiel de notices et de récits kourdes*, st. Petersbourg, 1860, s.15, Kürtçe metin.

Güneyli Kürt yazar Hacî Qadirî Koyî (1817-1897) idi. Göreceğimiz gibi, Hacî Qadirî Koyî hem Kuzey hem Güney Kürdistan'da Kürt milli uyanışına büyük etkisi olan, bir anahtar figür idi. O Kürdistan'ın çeşitli yerlerindeki medreselerde eğitilen, bir *feqih* idi.[14] Kürdistan'da büyük değişimlerin meydana geldiği bir zamanda yaşadı; son Kürt emirliklerinin Osmanlı hükümeti tarafından ortadan kaldırıldığı zaman genç bir adamdı. Aynı anda Merkez ve Güney Kürdistan'ın geniş bir bölümünü kontrol eden, Soran'ın son büyük hükümdarı, ünlü Rewandızlı Mir Muhammed'in (Mîrê Kor diye bilinir, 1814-1835) hükümetini kişisel deneyimle tanımış olmalıydı. O ayrıca 1840'larda kendini Osmanlı hükümetinden hemen hemen bağımsız kılan ve Batı ve Merkez Kürdistan'ın büyük bir kısmını kontrolü altına alan, Botanlı Bedirhan Bey'in güç ve adaletine dair seyyahların anlattığı hikayeleri de duymuş olmalıydı. Yaptıkları eylemler hâlâ hikaye anlatıcılarınca nakledilen ve hâlâ methiyelerine dair şarkılar ozanlar tarafından söylenen, bu son büyük Kürt hükümdarları genç Qadir üzerinde güçlü bir izlenim yaratmış olmalıydı. Yeniden organize edilen Osmanlı ordusunun elinde son yenilgileri ve aşiretlerin birbiriyle sürekli çatışma halinde olduğu görülen, takip eden devrin asayişsizlik ve güvensizliği Hacî Qadir'da romantik bir milliyetçilik ve feodal geçmişin nostaljik idealleştirilmesi duygusunu geliştirdi.[15]

Hayatının sonraki döneminde, önde gelen Kürt aileleriyle temas kurduğu İstanbul'a gitti. O zamanlar eğitimli bir molla ve bir edip idi, Bedirhan ailesi onu çocukların özel öğretmeni olarak işe aldı. Kendisi mütevazı bir kökene sahip, Hacî Qadir

14 Qanatê Kurdo Koysancak, Xoşnaw, Serdeşt, Erbil, Kerkük, Süleymaniye, Mahabad ve Uşnuviye'deki medreselerden bahseder. Bkz. onun *Tarîxa edebyeta Kurdi-2* (Stokholm: Wêşanên Roja Nû, 1985), s.18.

15 Bu son büyük Kürt hükümdarları ve onların Kürdistan'ın büyük bölümlerini yönetimleri altında birleştirme çabaları üzerine, bkz. Dr. Celîlê Celîl, *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Kürtler*, Ankara: öz-Ge, 1992. Benim kitabım, *Agha, Shaikh and State*'de, Londra: Zed Books, 1992, s.175-82 ve 224-34, Kürt emirliklerinin ortadan kayboluşunun ve modern Kürt milliyetçiliğinin doğuşuna sevkeden gelişmeler zincirinin sonuçlarını açıklamaya çalışmaktayım.

bu asil aileye hizmet etmekten gurur duymuş gözükmektedir. Şiirinin milliyetçi boyutu belki de Bedirhaniler ile bu ilişkisine çok şey borçludur; diğer yandan, Bedirhanilerin genç nesli Hacî Qadir'ın milliyetçiliğinden etkilenmiş gözükmektedir. Qanatê Kurdo'ya göre, Bedirhaniler yoluyla Hacî Qadirî Koyî ilk kez Ehmedê Xanî'nin eseriyle karşılaştı.[16] Onun kendi şiiri açıkça Ehmedê Xanî'nin etkisini göstermektedir ve hakikaten Ehmedê Xanî Kurmanci için ne ise Hacî Qadir da Sorani edebiyatı için o anlama gelir; o milliyetçilerin sonraki nesillerinin her zaman ilham için başvurabildiği ve şiirlerini kendi milliyetçi hislerini ifade etmek için aktarabildiği bir selef idi. Kürtçe yazan Xanî, Koyî için bir politik seçimdi; onun ima ettiği üzere, Kürt diline saygı duymadan Kürt milleti gerçekte varsayılmaz çünkü Kürt toplumu geçmişinin hatırasına sahip olmaz:

Kitêb û defter û tarîx û kaxez
Be Kurdî ger binûsraye zubanî
Mela w zana w mîr û padşaman
Heta mehşer dema naw û nişanî[17]

Kitaplar, raporlar, tarih kayıtları ve diğer belgeler,
Eğer Kürt dilinde yazılsa, o zaman
Mollalarımız, ilim adamlarımız, emir
Ve krallarımız Hesap Gününe kadar ünlü kalır.

Koyî geçmişi idealize etti ve emirlikleri Kürt tarihinin altın çağı saydı:

Hakim û mirekanî Kurdistan.
her le Botanewe heta Baban

16 *Tarixa edebyeta Kurdî 2*, s.18. Koyî'nin medresede çalıştığı sırada *Mem û Zîn*'i okuduğuna dair bir işarete hiç rastlamadım; muhtemelen o zamanlar sadece Kurdistan'ın Kurmanci konuşan kısımlarında biliniyordu.

17 Amir Hassanpour'da aktarılır, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985*, san Francisco: Mellen Research University Press, 1992, s.93.

yek be yek hefîzî şerî'et bûn.
Seyd û şêxi qewm û millet bûn.
Seyd û şêxekan le tirsî ewan
Munzewî bûn û zakirî Rehman.
Ew ke fewtan riyay ewan derkewt
Seyrî çon bûne pûş û agir û newt.
Yekî lem lawe rû dekate 'Ecem,
Dûş lew lawe debne dujminî hem.
[...]
Kwa valîy Senenduc, begzadey Rewandiz?
Kwa hakimanî Baban, mîrî Cezîr û Botan?
[...]
Kwa ew demî ke Kurdan azad û serbexo bûn,
Sultanî mulk û millet, xawendî ceyş û 'irfan?[18]

Botan'dan ta Baban'a kadar,
Kürdistan'ın hükümdarları ve prensleri,
her biri ayrı ayrı, Yüce Adaletin
muhafızlarıydı;
onlar halkın gerçek seyyidleri ve
şeyhleriydi. Onlardan korkan seyyidler
ve şeyhler, Merhametli'nin adını anarak,
dergâhlarına çekildi.
Ne zaman ki onlar [eski hükümdarlar]
öldü, ikiyüzlülük peydah oldu;
görün nasıl da saman ve ateş ve yağ
gibi oldular.
Bu taraftaki biri İran'ın yanına geçer
ve o taraftakiler birbirinin düşmanı
olur.
[...]
şimdi nerede Senendec'in valisi,
Rewandız'ın prensi?

18 *Dîwanî Hacî Qadirî Koyî*, Gîw Mukriyanî tarafından hazırlandı, Hewlêr: Çapxaney Kurdistan, 1953, s.48, 51.

Nerede Baban'ın hükümdarları, Cezîra
Botan'ın emiri?
[...]
Nerede Kürtlerin özgür ve bağımsız
olduğu zaman,
[Nerede] ordulara ve gizli ve özel
bilgiye sahip, toprağın ve halkın efendileri?

Bu şiir büyük olasılıkla Hacî Qadirî Koyî *Mem û Zîn*'i okuduktan sonra yazılmış gibi görünmektedir ve Ehmedê Xanî'nin etkisini hissedersiniz: Kürt aşiretlerinin dinmeyen kavgasına dair aynı şikayet, bir Kürt hükümdara aynı özlem vardır. Bununla birlikte, bir fark vardır: Ehmedê Xanî tüm aşiretleri birleştirebilecek, ideal Kürt padişahının var olduğuna hiç inanmıyordu ama Hacî Qadir, Mîrî Kor ve Bedirhan Beg'in (isimlerini belirtmese de) böyle padişahlar olduğuna inanıyor gibiydi. Öte yandan *Mem û Zîn*'i feodal toplumun bir eleştirisi olarak okumak olası ise de -Cezîra Botan emiri, her şeyin ötesinde, eser içinde zalim bir rol oynar- Koyî Kürt emirlerine gururla dopdoludur. Ehmedê Xanî olayında milliyetçilikten bahsetmekte tereddüt içindeyim ama Hacî Qadirî Koyî ile kesinlikle romantik ve idealist milliyetçiliğin gelişine şahit oluruz. Koyî iddiayla *Mem û Zîn*'i *'milletimizin kitabı'* saydı; göreceğimiz üzere, Kürt hareketinin gelişmesindeki çeşitli önemli anlarda *Mem û Zîn* milli sembol olarak önemli bir rol oynadı.

Mem û Zîn yayımlanıyor

İlk Kürt mecmuası *Kürdistan*'ın doğuşu çok önemli bir andı. İlk sayılarını Kahire'de 1898'de yayımlayan Miqdad Midhat Bedirhan, Koyî tarafından eğitim verilen çocuklardan biriydi. *Kürdistan*'ın ikinci ve takip eden sayılarında nitelikli edebiyatın Kürtçede yazılabileceğini göstermek amacıyla *Mem û Zîn*'den parçalar yayımladı. "Bu eserin parçalarını okudum ve Türk ve Arap ulema'ya tercüme ettim" diye yazıyordu "ve bu kitap kadar üstün bu türden bir kitabı hiç görmediklerine

hemfikir oldular."[19] Miqdad Midhat tarafından kullanılan *Mem û Zîn*'in elyazmasının Hacî Qadirî Koyî'ye ait olması ilginçtir. Öğretmeninin anısına, *Kürdistan*'ın 3. sayısında elyazmasının son sayfasında Koyî'nin kendi eliyle yazmış olduğu Sorani şiirini yayımladı. Koyî burada Xanî'nin Kürt şiirinin temellerini atmasının yanı sıra kendini tek addediyor.[20] Bu iddia bariz bir şekilde abartılmaktadır ama onun Xanî'nin eserinin yayılmasında faydalı bir rol oynadığını görürüz. Acaba Miqdad Midhat Koyî'nin öğrencisi olmasaydı, *Mem û Zîn Kürdistan*'da basılır mıydı?

Miqdad Midhat *Mem û Zîn*'in tüm metnini bir kitap olarak yayımlamak niyetini beyan etti ama bunu yapma imkanı bulamadı. İlk tam baskısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşında çöküşünü takip eden, kısa bir dönem bir Kürt devletinin kuruluşunun mümkün göründüğü yıllarda, Kürt hareketindeki diğer safhaya rastlar. 1918 yılındaki ateşkesi ve İstanbul'un İngiliz ve Fransızlarca işgalini takiben, Kürt aristokrat ve entelektüelleri milliyetçi cemiyet, Kürdistan Te'ali Cemiyeti'ni kurdu. Bu cemiyet, biri eğitim ve yayın faaliyetlerine önem veren, Kürd Ta'mim-i Ma'arif ve Neşriyat Cemiyeti olmak üzere, çeşitli organizasyonlarla sıkı münasebete girmişti. Cemiyet tarafından, 1919'da yayımlanan ilk kitap Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn*'i idi. Bu aslında KTMNC tarafından yayımlanan tek kitap oldu ve onun yayımlanması belki de cemiyetin en önemli faaliyetiydi.[21] Yaygın kanıya göre, bu baskının birçok kopyası daha sonra yakıldı ama en azından birkaçı kurtarıldı ve birçok elyazması kopyaları hazırlan-

19 "Min ev kitêb cama hin ulemayên Tirk û Ereba rexwendiye û tercume kiriye , hemiya jî gotiye ku 'vê rê de je vê kitêbê çêtir me nediye.'" Bkz. M.E. Bozarslan'ın yeni baskısı, *Kurdistan*, cilt 1, s.127.

20 Bu şiirin son iki beyti şöyle beyan eder: (s. 135-6 Bozarslan'ın *Kurdistan* baskısında) "bu kitaptan dolayı Soran ve Botan [Kürt emirlikleri] diğer devletler arasında tanındı / Kürtler arasında Hacî ve Şeyh Xanî'den başka kimse şiir sanatının temellerini kurmadı." (*Le mecmûî duwel Soran û Botan / le sayey em kitêbe nasrawe / Le Kurdan xeyrî Hacî w şêx Xanî/esasî nezmî Kurdî danenawe*).

21 Kürt Ta'mim-i Ma'arif ve Neşriyat Cemiyeti, üyeleri ve faaliyetleri üzerine, bkz. İsmail Göldaş, *Kürdistan Teâli Cemiyeti*, İstanbul: Doz, 1991, s. 77-81

dı.[22] Belki de bu baskısından sonra *Mem û Zîn* gerçekten Kuzey Kürdistan'ın her yanında tanındı.

Kürd Ta'mim-i Ma'arif ve Neşriyat Cemiyeti'nin bir üyesi bu bağlamda önemle hatırlanmayı hak eder, çünkü o yirminci yüzyılda Türkiye'nin en orijinal ve etkili Müslüman düşünürüydü. Sa'id-i Nursi İstanbullu Kürtler arasında medrese geleneğini temsil ediyordu. O eğitimli, açık fikirli ve hoşgörülüydü ve ayrıca soydaş Kürtlerin eğitimi ile çok ilgiliydi. Sa'id'in biyografisi Ehmedê Xanî ile erken bir bağlantıya işaret eder. O Bitlis ve Van'daki çeşitli medreselerde okuduktan sonra, Ehmedê Xanî'nin mezarının bulunduğu kasaba, Bayezid'deki bir medresede üç ay geçirdi. Bayezid'deki bu üç ay esnasında, gece gündüz, zamanının çoğunu Ehmedê Xanî'nin türbesinde geçirdi. Bunu gören yerli halk Ehmedê Xanî'nin ruhunun Sa'id'de tezahür ettiğine inandı (*"Ahmed Hani Hazretlerinin feyzine mazhar oldu!"*).[23] Çok sonra, o bu devri eğitiminin en önemli safhası saydı. O belki de resmi olarak Kürt hareketiyle ilgisini kestikten çok sonra kendini çok güçlü bir şekilde Ehmedê Xanî ile bir tuttu.[24]

Türkiye'de Kemalist hareketin zaferinin ardından, Kürdistan Te'ali Cemiyeti faaliyetlerini geçici olarak durdurmak zorunda kaldı. 1922'den sonra onunla ilgili hiçbir habere rastlamıyoruz.[25] Açık bir şekilde Kemalistlerin karşısında yer alan Bedirhaniler de, ülkeyi terk etti; geride kalanların çoğu Kema-

22 Bkz. Shakely, *Kurdish Nationalism...*, s.2

23 Bu Said'in yetkili biyografisinde rapor edilir, *Bediüzzaman Said Nursi hayatı: Mesleki tercüme-i hali*, İstanbul: Sözler Yayınevi, 1976, s.35 ve Necmeddin Şahiner'de nakledilir, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1974, s.34-5.

24 Resmi biyografi Kürt hareketinde Said-i Nursi'nin rolü hakkında hemen hemen sessiz kalır. Bu görüş Rohat'ta, *Unutulmuşluğun Bir Öyküsü: Said-i Kürdi* (İstanbul: Fırat Yayınları, 1991) ve Malmîsanij'de daha dikkate alınır, *Said-i Nursi ve Kürt Sorunu* (İstanbul: Doz Yayınları, 1991); ve daha yaygın olarak, başlıca *Nurcu* hareketten ayrılan Kürt taraftan bir grup tarafından yayımlanan, aylık Dava mecmuasında dikkate alınır.

25 Göldaş Kürdistan Te'ali Cemiyeti'nin resmî olarak (Osmanlı) İstanbul hükümetince Temmuz 1920'de yasaklandığını ama görünüşe göre varlığına son verilmeden önce, 1922'ye kadar bazı faaliyetlerine devam ettiğini belirtir, Göldaş, age. s. 227-8

list otoriteler ile sorunlar yaşadı. Seyyid Abdulkadir Şeyh Said isyanından sonra asıldı; Sa'id-i Nursi hayatının büyük kısmını iç sürgünde geçirdi. 1927'de, Celadet ve Kamıran Bedirhan, o sırada Suriye'de yaşayan bazı diğer Kürt entelektüellerle beraber yeni bir Kürt cemiyeti, Hoybûn'u kurdu. 1932'de Bedirhan kardeşler, Kurmanci edebi yaşamının yeniden hayat bulmasının en ciddi ürünü, *Hawar* adlı önemli mecmuayı yayımlamaya başladı. *Hawar* yazılı Kurmanci için standart oluşturdu; onun tanıttığı Latin alfabesinin biçimi ve katkıları olan Cezire diyalektinin farklılığı Kurmanci yazımını standart haline getirdi.

Hawar'ın da Ehmedê Xanî'ye ilgi göstermesi pek şaşırtıcı değildir. 33. sayısında (1 Ekim 1941), Herekol Ezîzan ismiyle yazan Celadet Bey, Xanî'ye ve *Mem û Zîn*'e aynı derecede önem verdiği '*Klâsîkên me*' ('klasiklerimiz') başlıklı bir makale yayımladı. Xanî'yi, kitabı hakkında Molla Abdurrahman Camî'nin iddiasıyla, "O bir peygamber olmayabilir ama bir (kutsal) kitap yazmıştır," (*ne pêxember e, lê kitêba wî heye*) dediği, Rumî ile kıyasladı. Celadet Bey'in iddia ettiği üzere, Xanî için daha iyi şeyler söylenebilir: "O sadece bir kitap yazmadı, o ayrıca bir peygamberdir de: Milli inancımızın bir peygamberi, ırkımızın doktrinlerinin peygamberi" (*Belê Xanî jî xudan kitêb e. Lê xanî pêxember e jî. Pêxemberê diyanete me a millî, pêxemberê ola me a nijadîn*). *Mem û Zîn*'in ancak kısa bir bölümü *Hawar*'da yayımlandı ama birkaç yıl sonra İstanbul baskısının bir yeni basımı Halep'te hazırlandı (1947).

Mahabad Cumhuriyeti Xanî'nin *Mem û Zîn*'inin bir rol oynadığı Kürt hareketinin tarihindeki birkaç önemli olaylardan biridir. Ama cumhuriyette aktif olan ve daha sonra Xanî'yi Güney ve Doğu Kürdistan'da tanıtan, cumhuriyetin düşüşünden sonra Irak'a yerleşen şair Hejar idi.[26] Onun *Mem û Zîn*'in Sorani çevirisi 1960'ta Bağdat'ta yayımlandı. Bu önemli bir tarihti, çünkü hemen hemen Abdulkerim Kasım'ın krallığı devirmesi-

26 Hejar'ın tercümesi çıkmadan önce, Gîw Mukriyanî *Mem û Zîn*'in bir yeni baskısını yayımlamıştı (Erbil 1954 ve yeniden 1968) ama Kurmanci dilinde olduğu için, Irak Kürdistanı'nda yaygın olarak okunmuş olamaz.

ni takiben, Kürt hareketinin Irak'ta bir kitle hareketi olarak doğuşuna rastlar. Çeşitli kişiler bana Hejar çevirisini okuduktan sonra, Xanî'nin kendileri üzerindeki devasa etkisinden bahsetti.

Türkiye'de 1960'larda Kürt hareketinin yeniden ortaya çıkışı *Mem û Zîn*'in bir çevirisinin yayımlanmasına da damgasını vurdu. Mehmed Emin Bozarslan Türkçe çevirisinin yanı sıra, Latinleştirilen Kürtçeyle de yayımladı.[27] Bu ilk değildi ama kesinlikle o yıllarda Türkiye'de yayımlanan en önemli Kürtçe kitaptı ve büyük etki yaratmıştı. Çok az Kürt o zaman Xanî'nin zor Kürtçesini anlayabiliyordu; belki de Bozarslan'ın Türkçe çevirisiyle bu baskı eski baskısından çok daha geniş okuyucuya ulaştı. Bozarslan politik olarak çok hassas bölümleri çıkarsa da, kitap kısa süre sonra yasaklandı ve otoriteler bulabildikleri tüm kopyaları yok etti. Elinde kopyası olanlar onu saklamak zorunda kaldı ve aslında birçoğu 1971'in askeri darbesinden sonra korkudan elindekileri yok etti.[28]

Xanî ve Kürt ulusu

Acaba Xanî'nin zamanında bir Kürt ulusundan bahsetmenin bir anlamı olur mu? Sanmıyorum ama farklı görüşler olabilir. Avrupalı tarihçiler arasında ilk Avrupalı ulusların ortaya çıkışıyla ilgili de geniş oranda farklı fikirler buluruz. Eski tarihçilerin bazısı, mesela Marc Bloch, Fransız ve Almanların 1100 civarında ulus olduğunu iddia ederken, Johan Huizinga gibi, diğerleri bunun ondördüncü yüzyıldan önce olmadığına inanıyordu. Son dönemlerin bir tarihçisi, Eugene Weber 1900'lerde bile Fransızların ulus oluşundan kesin bir şekilde bahsedilemeyeceğini gösterdi: Birçok Fransız köylüsü o zamanlar kendilerini Fransız olarak düşünmüyordu, ancak kendilerini köyleri veya bölgeleriyle tanımlıyordu. Ancak kitle

27 Ehmedî Xanî, *Mem û Zîn*. Türkçesi: M. E. Bozarslan, İstanbul: Gün Yayınları, 1968.

28 Bozarslan'a karşı davanın görülmesi, yıllar sonra, onun beraati ile son buldu; bu kitaba getirilen yasağın da kaldırılması demekti. Ve yeniden 1975'te basıldı.

eğitimi, genel mecburi askerlik ve milli radyo yayınları ile, yani, devletin büyük gayretiyle, köylü ulus olarak birleştirildi.[29] Milliyetçilik üzerine bazı modern yazarlar, özellikle de Anderson ve Gellner, milliyetçilik ve modern ulusların ortaya çıkışının nispeten son dönemlerin fenomeni olduğunu vurguladı. Gellner bunları sanayileşmenin başına ve köylerden kentlere göçlere bağlar, Anderson kitap basımının ortaya çıkışına ve onun tabiriyle 'matbaa kapitalizmine' bağlar.[30] Her ikisi için de o, köy toplulukları ve milliyetçiliği mümkün kılan bölgeler arasındaki geleneksel bariyerlerin yıkılmasıdır.

Kitap basımının icadından önce, Anderson'ın savunduğu üzere, ancak küçük bir seçkin sınıf okuyup yazabiliyordu ve Avrupa'da onlar uluslararası entelektüel dil olan Latince ile iletişim kuruyordu. Yazılan her kitabın ancak birkaç kopyası hazırlanırdı. Baskı tekniği bir kitabın bir anda satılabileceği oranda çok kopyasının üretilmesini mümkün kıldı. İnsanlar Latinceden çok Almanca ve Fransızca bildiği için, yayıncılar geniş kitlelere ulaşmak (ve daha çok satmak) amacıyla o dillerde kitap üretti. Latince önemini yitirmeye başladı; yazılı iletişim artık az sayıda yüksek eğitimli ve evrensel elit sınıfın imtiyazı değildi; onun yerine o toplumun daha geniş tabakasını dahil etti; ancak o zaman aynı yazılı dili anlayabildiler. Aynı kitapları ve daha sonra aynı gazete ve dergileri okuyabilen insanlar arasında, onları diğer dillerin okuyucularından ayıran, yeni bir çeşit topluluğu, bir ulusu teşkil ettikleri, ortak bir şeylere sahip olduklarına dair, uyanış gelişti. (Anderson bundan '*hayali cemaatler*' diye bahseder çünkü insanların kafasında yalnız cemaatler olarak vardır; birçok kişinin birbirini iyi tanıdığı, geleneksel topluluklardan farklı olarak, ulusun üyeleri ancak diğer birkaç üyeyi bilir ve gerisini kendilerine benzeyen insanlar olarak hayal etmek durumundadır.) Ortadoğu'da mil-

29 Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*, Londra: Chatto&Windus,1979

30 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso Editions, 1983; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983

liyetçiliğin ortaya çıkışı Avrupa'daki aynı modeli takip etmedi ama Anderson'ın eseri matbaanın rolünün Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışında da ne kadar önemli olduğunu anlamamıza yardım eder.

Bazı tarihçiler ancak çeşitli sosyal sınıflar az çok birbiriyle bütünleştiğinde uluslardan ve milliyetçilikten bahsetmenin faydalı olduğunu vurgulamıştır. Bir 'milli' uyanış ilkin bir toplumun üst sınıfları arasında ortaya çıkabilir ama o toplumun orta ve alt tabakası o uyanışı paylaşmadığı sürece, bir 'ulus'tan bahsetmenin çok anlamı yoktur. Bu yüzyılın başlangıcında, İstanbul'da veya hatta yurtdışında eğitim görmüş ve Avrupalıların fikirlerinden etkilenmiş, çoğu aristokrat ailelerin üyeleri olan, Kürt milliyetçilerinin küçük bir grubu vardı. Onlardan biri olarak, Qadrî Cemîl Paşa anılarında Dünya Savaşı sırasında milliyetçi idealleri için Kürt aşiret reislerinden destek bulmaya teşebbüs ettiklerini ama bir Kürt ulusu fikrinin ağalar için hiçbir anlam taşımadığını, genel aşiretleri veya köylüyü yalnız bıraktıkları için hayal kırıklığına uğradıklarını yazar.[31] Qadrî Bey ve arkadaşları, tesadüfen, köylülerle konuşmayı akıllarına bile getirmemişti ve onların köylüleri Kürt olarak düşündüklerinden şüpheliyim. O şartlar altında, Kürtlere o zaman da bir ulus diye hitap etmenin pek anlamı yoktur. Başka bir yerde Kürtlerin daha sonra aşama aşama modern anlamda özellikle köylülerin dahil edilmesiyle bir ulus olarak geliştiklerini göstermeye çalışmıştım.[32]

Birkaç yüzyıl geriye gidersek, benzer şekilde Ehmedê Xanî'nin 'Kürt'ten ve 'Kurmanci'den bahsettiğinde kimi ve neyi düşündüğünü ve onları bir ulus olarak düşünüp düşünmediğini sorabiliriz. Kanımca, bu isimleri bizim bugün kullandığı-

31 Zinnar Silopi [Qadri Bey Cemîl Paşa], *Doza Kürdüstan: Kürt milletinin 60 seneden beri esaretten kurtuluş savaşı hatıratı*, Beyrut: Stewr Basımevi, 1969, s. 38-39

32 Martin van Bruinessen, "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems", Philip G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl'de (ed.), *The Kurds: a Contemporary Overview*, Londra: Routledge 1992, s. 33-67; aynı yazar, "Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes", *Peuples Méditerranéens*, no. 68-69 (1994), 11-37

mızla aynı şekilde kullanmadı; onun aşiret olmayan köylüleri Kürtlere dahil etmediğinden hemen hemen eminim. Bundan başka, daha önce söylendiği gibi, '*milel*' ('millet'in çoğul hali) gibi, Xanî tarafından kullanılan politik terimler onun zamanında başka bir anlama sahiptir. *Mem û Zîn*'deki isim ve terimleri sanki her zaman bugünkü anlama sahipmiş gibi yorumlamakla, büyük ihtimalle Ehmedê Xanî'nin tam olarak ne söylediğini yanlış anlarız. Diğer taraftan, her neslin okuyucularının yazarın kendisinin hiç farkında olmayabileceği anlamlar, yeni anlamlar keşfedebilmesi büyük edebiyatın tabiatında vardır.

Sonuç

Sık sık milliyetçiliği yaratanın milletler olmadığı, milleti yaratanın milliyetçilik olduğu düşüncesi belirtilmiştir. Eğer Kürtler şimdi bir ulusu teşkil ediyorsa, bu Kürt milliyetçi hareketinin başarılarından biridir. Yukarıda Ehmedê Xanî'nin gerçekten, en azından terimin modern anlamıyla, bir milliyetçi olmadığını savundum. Öte yandan, onun eserinin, özellikle de *Mem û Zîn*'in, haklı olarak ona 'Kürt milliyetçiliğinin babası' dedirtecek kadar, Kürt hareketinin gelişmesinin tüm safhalarında bir rol oynadığını göstermeye çalıştım. Milliyetçilerin sonraki nesilleri Ehmedê Xanî'nin eserinde kendi fikirlerini keşfedebildi. Kürtçede yayın yapmakla ilgili her yeni bir teşebbüste, yayıncı ve editörlerin *Mem û Zîn* ile başlaması tesadüf değildir. Böylece, dolaylı olarak, Xanî yaşayan bir yazı dili olarak Kürtçenin yeniden doğuşuna çok büyük katkıda bulunmuştur.

Türk devleti de, kendi tarzıyla, Kurmanci edebiyatının yeniden doğuşuna katkıda bulunmuştur. Bozarslan'ın *Mem û Zîn* baskısını yasaklayarak, eseri Kürt kültürünün daha fazla sembolü haline getirdi. 12 Eylül 1980 askeri darbesini takiben, Kürtçe kültürel ifadenin Türkiye'de yeniden yasaklanması, birçok Kürt entelektüelini, Almanya ve özellikle İsveç gibi ülkelerde politik sığınma arayan, politik mültecilere dönüştürdü. Burada Kürtçe yazma ve yayın yapmalarını sağlayan koşul-

lar mevcuttu. Hâlâ Türkiye'de olan ve yalnız Türkçe yazan kişiler aşama aşama Kürtçe yazmaya geçti. Geçen 15 yıl içinde, Kurmanci modern bir yazı dili olarak gelişti; ve yazı kalitesi dönem boyunca dikkate değer bir şekilde ilerledi. Şimdi aralıksız olarak Kurmanci edebiyatının yapısı gelişmektedir ve Kurmanci okuyanların sayısı artmıştır. Mehmet Emin Bozarslan'ın *Mem û Zîn*'in bu yıl yeni bir baskısını yayımladığında, önceki baskıların Türkçe çevirisini çağdaş Kurmanci çevirisiyle değiştirmesi anlamlıdır! Eğer tüm Kürt yazarlar Türkiye'de kalsaydı, belki de bunların hiçbiri olmazdı. Sık sık olduğu gibi, devlet baskısı yıkmaya çalıştığı şeyin güçlenmesine, bu olayda Kürt kültürünün güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Türkiyeli Kürtler artık, Ehmedê Xanî'nin tutkusunun ateşiyle (*da xelq-i nebêjitin ku Ekrad / bê merifet in, bê esl û binyad*), Kurmanciyi modern bir edebiyat dili olarak geliştirmeye çaba göstermektedir.

4
Kürtlerin Soykütükleri: Kürt Tarih Yazımında Ulus ve Ulusal Kimliğin İnşası

Abbas Vali

Kürt milliyetçiliği kavramının günümüzdeki milliyetçi tarihsel ve siyasi söylemdeki kullanılışı özcüdür. Bu ise Kürtlerin yekpare bir ulus olduğunu ve kendi anavatanları üzerinde, şu dönemde İran, Irak, Suriye ve Türkiye tarafından kontrol edilen Büyük Kürdistan'da, hakimiyet kurma hakları olduğunu öne süren pek çok söylem ve pratiğe işaret etmektedir. Bu söylemler ve pratikler, ulusal talebin farklı telaffuzları ve onu farklı gerçekleştirme biçimleridir. Sözkonusu kavram siyasi bir topluluk ile tarihten devralındığı şekliyle yekpare bir siyasi kimliğin temelini oluşturan ortak bir ulusal köken varsayar. Milliyetçi söylem Kürdistan'ın bölünmüşlüğünden kaynaklanan milliyetçi siyasi projenin parçalılığının farkında olmasına karşın, yekpare bir topluluk ve kimlik mefhumlarını elinde tutmaya devam etmekte, bunu ortak kökenin bir ifadesi olarak görmektedir. Bu ortak köken, varolan siyasi sınırların ve bölgedeki Kürt toplumunun yapısal farklılığının yerini almaktadır. Bu aşkın ulusal kimlik tarihselci bir anlatı ve milliyetçi söylemin özcü kavramsal yapısına işaret etmektedir. Kürt mil-

liyetçiliğinin özcü tanımları Kürt tarihi ve siyasetine dair akademik söylemlerde de, 1979 İran Devriminden özellikle de 1991 Körfez Savaşından itibaren, geniş bir yer edinmiştir.

Ancak bu özcü tanımlama, bu makalede değineceğim üzere, Kürt milliyetçiliğinin tarihsel özgüllüğünü ve onun siyasi ve ideolojik farklılıklarını kavramak için fazla genel ve basittir. Bu durumda, Kürt milliyetçi söylemi ve pratiklerini belirleyen engin kavramsal ve siyasi farklılıkları gözden kaçırmaktadır. Bu farklılıklar, milliyetçi söylem içinde farklı köken tasavvurlarının varolduğunu, bu tasavvurların farklı ve çatışan Kürt tarihi, toplumu ve kimliği mefhumları yarattığını göstermektedir. Bu makale yüzyılın başından itibaren hem Kürdistan'daki hem de diasporadaki entellektüeller arasındaki tarihi ve siyasi literatürü egemenliği altına almış iki milliyetçi söyleme odaklanacaktır. Bunlardan ilki "ilkselci" diğeri ise "etnisist" söylemdir. Makale, bu söylemlerin sırasıyla Kürt milleti soykütüklerine ve millet ve milli kimlik tasavvurlarını kurgulamak için bu soykütükleri nasıl kullandıklarına değinmektedir. Bunu, Batı akademisinde şu dönemde çok yaygın olan, ilkselci ve etnisist millet ve milliyetçiliğin "modernist-inşacı" eleştirinin eleştirel bir değerlendirmesi takip edecektir. Bu eleştiri, milliyetçi söylemin teorik önkabullerini yerle bir etmesine karşın, onun da kendi içinde sorunları yok değildir. Bu makale, inşacı söylemin ampirisist epistemolojisinin başka ve aynı derecede yanlış anlaşılmış bir özcülüğe yol açtığını öne sürmektedir. Milliyetçi söylemin hem nesnesi hem de doğrulayıcısı olan tarihi olguların ampirisist kavranışı milliyetçiliği sadece kökenlerle ilgili bir söyleme indirgemektedir. Böylece milli kimliğin milliyetçi siyaset için stratejik bir mevki teşkil ettiğini gözden kaçırmaktadır. Dile getirdiğim bu argüman, Kürt milliyetçiliği ve ulusal kimliğiyle ilgili yeni bir teorik yaklaşım geliştirmek için kullanılacaktır.

İlkselci ve etnisist Kürt milliyetçiliği tasavvurları

Diyarbakır, Mahabad veya Erbil'den gelen ortalama bir Kürt

milliyetçisi ilkselcidir. Onun için, Kürt milleti, kökeni her Kürdün özü-doğası olan, ezeli bir varlıktır. Bu köken tarih boyunca halkın ve topluluğun kimliğini belirleyen unsur olmuştur. Kökene dair ilkselci bir bakışı sahiplenen bu tasavvur sadece milliyetçi siyasi çevrelerde yandaş bulmakla kalmamış, aynı zamanda milli kimliği insan doğasıyla özdeşleştiren, insanın içinde yer alan ve onun sosyal ve siyasi varlığını belirleyen bir şey olarak gören milliyetçi akademisyenlerce[1] bu durum yerleşik bir gerçeğe dönüştürülmüştür. Kürt milliyetçiliğinin özcü kavranışının varsayımları, milliyetçi projenin yapısal ve kültürel koşullarını aşar. Bu nedenle, milliyetçi siyasi pratik tarihte gizlenmiş ulusal iradenin nesnel görünümü olarak sunulmaktadır. İlkselci proje bu açıdan bir ihya hareketine denk düşmektedir.[2]

İlkselci tasavvur siyasi çevrelerde halen yaygın olmasına karşın, ulusal kökeni Kürt etnisitesine yerleştirmek için çalışıp düşünen usul usul ama düzenli bir biçimde ilerleyen akademik çalışmalar dizisi bu duruma itiraz etmektedir. Bu etnisist tasavvurun temel özelliği, tarihsel argümanlarında teoriyi kullanmasıdır. Bu ise milliyetçi argümanların genellikle diğer

1 Bkz. J. Nebez, "The Idea of the Kurdish Nation", Stokholm, 1984 ve "*Niştiman*: The Language of Komala JK ve Ideology of the Petty-Bourgeois Nationalist Intelligentsia in Kurdistan", Stokholm (bkz. sayfa 19); Ferhad Shakeley, *Kurdish Nationalism in Mam-û-Zin of Ehmedê Xanî*, Sweeden: Uppsala 1983; Havar, *Shaikh Mahmoud Gharaman*, Londra 1992.

2 İlkselci millet tasavvurları Batı'da akademi dünyasında da, özellikle siyaset bilimi ve antropoloji disiplinlerinde oldukça yaygındır. Siyaset kuramcıları milliyetçiliği eleştirmek için milletin ilksel kökeni mefhumuna yüklenirler. Onlara göre milliyetçilik içgüdüsel, ilkselci ve anti-rasyonel bir söylem olup teorik bir incelemenin konusu olabilecek bir "düşünce" statüsüne haiz değildir. Karl Popper ve Isiah Berlin bu bakış açısının önde gelen temsilcileridir. Bkz. Karl Popper *The Open Society and Its Enemies*, Londra 1962; I. Berlin, "The Best Twig: A Note on Nationalism", *Foreign Affairs* cilt 51, 1972, 11-30. Antropologlar ise milletin ilksel kökenlerine, onun insanlık tarihinde ne denli "doğal" ve evrensel bir olgu olduğunu göstermek için akrabalık ilişkilerinin bir uzantısı gibi tasavvur ederek başvurmuşlardır. Bu haliyle, milletin siyasi ve tarihi bir kurgu olduğuyla ilgilenilmemiş, daha çok milletin yükseliş ve çöküşünün tarihi ve siyasi koşullara bağlı olduğu öne sürülmüştür. Bkz. C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, New York: Free Press 1963; R. Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology* no.7, 1957

siyasi ve ideolojik söylemler aracılığıyla, özellikle Marksizm, liberalizm ve demokrasi kuramıyla, desteklendiği anlamına gelir.[3] Etnisist söylemde, Kürt topluluğu ve kimliği mefhumlarının her ikisi de yekpare bir Kürt etnisitesi üzerinden tanımlanan ortak bir ulusal köken üzerine bina edilmiştir. Etnik kategoriler bu açıdan Kürt milli kökeninin ve kimliğinin ortak kurucu öğeleridir. O halde, ortak kökenin bu etnisist kurgulanışları, milli kimlik ortak kökene dair özcü bir kavrayış öne sürerken, yekpare bir milli kimlik inşası için söylemsel bir alan açar. Etnisist söylemde köken ve kimlik söyleminin çakışması, etnik kategorilerin tek başlarına Kürt topluluğunun sınırlarını belirlediğini göstermektedir. Etnik kategorileri tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş dahil etme ve dışlama noktaları oluşturup, Kürt topluluğunun tektip ve birörnek kimliğini çevrelerindeki Arap, Fars ve Türk toplulukların kimliğiyle karşıt konuma yerleştirerek sürekli olarak pekiştirir.[4]

3 Bkz. Kemal Mazhar Ahmed, *Mejuy* ("Tarih"), Bağdat, 1983, ve Chand laparek le mejoui geli koord ("Kürt halkının tarihinden bazı sayfalar"), Bağdat, 1985, Abdul Rahman Ghassemlou, *Kürdistan and the Kurds*, Londra: Collet's Publishers 1965; Kendal, "Kurdistan in Turkey" ve "The Kurds in the Soviet Union", in G. Chaliand (ed.), *People Without a Country: The Kurds and Kurdistan*, London: Zed Press, 1980; A. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan*, 1918-1985, San Francisco: Mellen Research University Press 1992.

4 "Ulus" Hassanpour'a göre, "sürekli olarak sosyal ve 'etnik' anlamda kullanılmaktadır." Ulus "ortak dil, kültür, anavatan ve ekonomik hayat topluluğu (örneğin toprakların belli bir bölümünde işbölümünün varlığı ve özellikle orta sınıfın varlığı) ile birbiriyle bağlanmış, tarihsel olarak şekillenmiş bir insan topluluğu"dur. Ulus-inşa süreci bu açıdan "etnik halkın veya aşiret temelli/kırsal toplumların modern toplumlarda birleşmesi sürecidir". A. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan*, s. 44. Bu tanım, daha sonra da gösterileceği üzere, etnik kimlik ile ulusal kimliği birleştirme yanlışına düşmektedir. Etnisite kuruluşunda ve sonrasında milletin kökeni diye bir kez nitelendirildikten sonra, Hassanpour'un ifadesiyle "etnik halkın veya aşiret temelli/kırsal toplumların modern toplumlarda birleşme süreci" olan geçiş dönemine dair bir analiz imkansız hale gelecektir. Hassanpour'un Kürt milleti soykütüğü, Kürt milli tarihini dönemselleştirmesi -özellikle de sorunlu feodal milliyetçilik kavramı- kendi etnisist tanımı gözönüne alındığında milliyetçi hareketlerin varolma koşullarını altüst edebilmektedir. Bu teorik/kavramsal hata ulus ve ulusal kimliğe ilişkin tüm etnisist tasavvurların ortak noktasıdır. Smith ve Armstrong'un çalışmaları, ki bu çalışmalar Batı akademisinde nispeten daha çok bilinen çalışmalardır, benzeri bir yan-

Etnisist yaklaşım için bu tektip Kürt kimliği milliyetçi projenin merkezinde yer almaktadır. Kimlik milli taleplerin dillendirilme aracıdır. Bu kimlik ortak etnik kökenin nişanesi olan isyanlar ve başkaldırılar örnek gösterilerek tarihselleştirilmiştir. Ancak bu kökenin gerçekleşmesi ve kendini ifade etmesi doğal bir süreç değildir, belirli sosyo-ekonomik ve siyasi koşullar gerektirir. Bu yaklaşımda Kürtlerin kökeni ve kimliğinin özcü olduğu ancak bir aşkınlık durumu olmadığı aşikardır. Ortak Kürt kökeni kendini sosyal sınıfların ve siyasi ve kültürel seçkinlerin amaç ve eylemlerinde ve örgütleri aracılığıyla ifade etmektedir. Etnisist yaklaşımın Marksizmi benimseyen bazı güncel örnekleri bu ihya projesinde tarihsel koşulların ve yapısal sınırlamaların önemini çokça vurgulamaktadır (bkz. Hassanpour, op. cit.).

Dahası Kürt milliyetçiliğine etnisist yaklaşımlar etnik kategoriler düzleminde açıklanan milletin belirli soykütükleri olarak kurgulanmışlardır. Kürt ulusunun etnisist soykütüklerinde ulusal ve etnik kökenler çoğunlukla aynı kategoriler olarak telakki edilir ve aynı şekilde bu durum etnik ve ulusal kimliğin özdeşleştirilmesi gibi yaygın ama yanıltıcı bir sonuca yolaçar. Bu açıdan sonuç, milliyetçi söylem ile etnik kimlik söyleminin içiçe geçmesidir. Bu geçişme, Kürt milliyetçiliğine etnisist yaklaşımların, siyasi duruşu veya ideolojik akidesi ne olursa olsun, nirengi noktasıdır. Bu ise sonuç olarak, Kürt milliyetçiliğine dair ilkselci ve etnisist paradigmalar arasındaki zaten çok belirsiz olan ince ayrım çizgisini daha da belirsiz kılmaktadır. Buna en iyi örnek, onyedinci yüzyılda yaşamış bir şair ve genellikle Kürt milliyetçiliğinin kurucusu telakki edilen, Ehmedê Xanî'yi algılama biçimlerinin benzerliğidir. Xanî'nin eseri, *Mem û Zîn*, günümüzdeki Kürt milliyetçiliği ta-

lışlıktan muzdariptir. Smith ve Armstrong'un milletin kökenleri çalışmalarında, etnik ve milli kökenler sürekli birbirinin yerine kullanılır. Böylece etnik ve ulusal kimlik arasındaki kavramsal ayrımın zemini sürekli ihlal edilir. Milliyetçi hareketler ve etnik isyanlar ise kavramsal ve siyasi terimler olarak hemen hemen birbirinden ayrıştırılamamaktadır. Bkz. J. Armstrong, *Nation before Nationalism*, University of North Carolina Press 1982; A.D. Smith, The Ethnic Origins of Nations, Oxford 1986, ve *National Identity*, Penguin 1991

savvurlarının merkezinde yer almaktadır; bu eserin milliyetçilik söylemleri açısından önemi bir sonraki bölümde daha detaylı incelenecektir.[5]

Kürt milliyetçiliğine dair ilkselci ve etnisist yaklaşımların tarihselci olduklarının altının çizilmesi gerekir. Bu yaklaşımların milli köken hakkındaki özcü iddiaları, Kürt milletinin amaçları ve eylemleri doğrultusunda tarihsel teleolojiler kurgulamaktadır. Bu nedenle tarihselcilik milliyetçi literatürün en genel anlamıyla şeklini belirlemiştir: Kürt milliyetçiliği üzerine yazılıp çizilenlerin tamamı tarihselcidir. Bu durum ise, geçtiğimiz yıllarda milliyetçi tarihselci söylemin eleştirisini gündeme getirmiştir. Bu eleştiriyi yapanlar, millet ve milli kimliğin tarihsel şeyler olmaktansa, siyasi kurgular olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu ise milliyetçi söylemin belirli bir biçiminin argümanlarının tarihsel geçerliliğini ve Kürt milliyetçiliği bağlamında bu argümanların Kürt tarihinin gerçekleriyle ne denli örtüştüğünü sorgulamak anlamına gelmektedir. Bu bölümde bu yaklaşımı inceleyeceğim.

Etnisist millet ve milliyetçilik tasavvurlarının modernist-inşacı eleştirisi

Ernest Renan'ın ulus ve milliyetçiliğin mahiyetine ilişkin eserine kadar götürülebilen bu eleştirinin iki temel varsayımı

5 Ehmedê Xanî'nin modern Kürt milliyetçiliğine (*Kurdayetî*) ilişkin ilkselci ve etnisist tasavvuru savunanlar arasındaki ittifak oldukça dikkat çekicidir. Nebez'in ve Hassanpour'un Kürt milleti ve milliyetçiliğine dair eserlerinin anlamı ve önkabulleri tamamen aynıdır. Aralarında sadece tarihsel yorum farklılıkları bulunmaktadır. Bu ise onların ideolojik ve siyasi konumlarıyla yakından ilintilidir. Xanî'yi Kürt milliyetçiliğinin öncüsü olarak algılamalarının onları yanıltıcı feodal milliyetçilik kavramına ulaşmalarında ne denli etkili olduğu bu makalenin ilerleyen bölümlerinde gösterilecektir. Feodal milliyetçilik kavramı ise tarihsel olarak garip ve teorik açıdan çelişkili bir kavramdır. Hassanpour'un Shakeley'nin *Mem û Zîn* üzerine son çalışması bir başka örnektir. Hassanpour Shakeley'nin metin yorumunu eleştirir ve metnin tarihsel ve edebi yorumunun fazla liberal bir muameleye tabi tutulmasına karşı çıkar. Ancak Shakeley'nin temel argümanı olan metnin aslolarak milliyetçi bir eser olmasını sorgulamaz. Bu konuda tam anlamıyla mutabıktırlar. Bkz. Grzing, no. 9, Ekim 1995, s. 4-12

vardır. Bunlardan ilki milletlerin tarihlerini yanlış temsil ettikleri ve ikincisi ise bu yanlış temsilin milliyetçi ideolojinin zorunlu şartı olduğudur. Renan'ın dediği gibi, "tarihini yanlış bir biçimde biraraya getirmek bir millet olmanın bir parçasıdır."[6] Renan'ın hassas tespitinden, milliyetçi tarih yazımının çarpıtmalarını milliyetçi ideolojinin doğasıyla ilintilendiren pek çok siyasi ve tarihsel yorum benzeri fikirler öne sürmüştür.[7]

Milliyetçi tarih söyleminin günümüzdeki eleştirilerinin temel hedefi, onun öznesinin, yani ulusun, hayali ve ihtilaflı karakteridir. Burada temel hedefim bu eleştirinin geçerliğini veya siyasi ve metodolojik anlamını sorgulamak değil. Daha ziyade, ulusun "hayali bir antikite" olmaktansa modern siyasi bir kurgu olması ihtilafı bence bir skandaldan çok daha fazla bir şeydir. Milliyetçi tarih söyleminin anlatısı ve kavramsal yapısı açık bir şekilde bu hayali öznesinin tarihselleştirilmesine bağlıdır. Bu açıdan, milliyetçi tarih söylemi sadece geçmişi yanlış temsil etmekle kalmaz aynı zamanda gerçeği yanlış kavrar. Bu, kavramsal ve olgusal olarak yanıltıcı olmasına karşın, kendi içinde zorunlu bir yanlıştır. Sözkonusu yanlış, milliyetçi iktidar talebinin zemininde yatan millet ve milliyetçilik arasındaki nedensellik ilişkisinin tersine çevrilmesine olanak sağlar.

Millet ve milliyetçiliğin modernist-inşacı kavranışı ilkselci ve etnisist tahayyüllere karşı zengin ve keskin bir eleştiri getirir ve sonuç olarak onların milliyetçi (ulusal) tarihin otoritesine başvurmalarına ve entelektüel inanılırlıklarına gölge düşürür. Milliyetçi talepleri tarihsel olgularla çarpıştıran inşacı eleştiri ve inşacı eleştirinin teorik önkabulleri, özellikle de milliyetçi söylemin kendini gerçeklemesine dair olanlar, gü-

6 Renan'ın çok alıntılanan görüşü 1882 yılında yazılan "What is Nation" adlı yazısında bulunabilir. Daha güncel bir çeviri için bkz. H. Bhabha (ed.) *Nations and Narrations*, Londra 1990

7 Bkz. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge: Cambrdige University Press 1992; E. Gellner, *Thought and Change*, Weidenfeld & Nicholson 1964; idem, *Nations and Nationalism*, Oxford 1988; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1983.

nümüzde etnisite, milliyetçilik ve milli kimlikle ilgili akademik çalışmaları derinden etkilemiştir. Milliyetçi söylemin geçersizliğini göstermek için bağlamına oturtmak, onun tarihsel gerçeklerle örtüşmediğini gözler önüne sermek oldukça yaygın olarak başvurulan yöntemlerdir. Ancak tüm bunlar bazı teorik ve kavramsal kusurları beraberinde getirmektedir. Söylemin bu şekilde değerlendirilmeye tabi tutulması, etkili olmakla beraber, kesin, muayyen ve işaret ettiği şeye tamı tamına tekabül ettiğini öne süren ampirisist bir olgu tahayyülüne dayanmaktadır. Bu ise kavramın epistemolojik temelinin tutarsız ve dolayısıyla çürük olduğu ispatlandığı andan itibaren savunulamaz. Tarihsel kriterlerin, eğer olgular söylemsel kurgularsa ve milliyetçi tarih yazımının meselelerinden daha gerçek değillerse, değerlendirme ölçütü olmaları doğru olmayacaktır.[8]

Milliyetçi söylemin modernist-inşacı eleştirisinin ampirisist önkabulleri bir başka ve daha az önemli olmayan bir özcülüğe neden olur. Bu da kapitalizm ve modernitenin işaret ettiği tarihsel öznelliklere dair özcülüktür.[9] Milliyetçi söylemin doğ-

8 Bu hususu *Pre-Capitalist Iran: A Theoretical History* (Londra 1993) adlı çalışmamda daha derinlemesine tartışmıştım; bkz. önsöz. Ayrıca bkz. P.Q. Hirst, "The Necessity of Theory", *Economy and Society* cilt 7, 1979; R. Young, *White Mythologies: Writing and History in the West*, Routledge, 1993, özellikle önsöz ve birinci bölüm.

9 Bu makalede değinilen ampirisizm kavrayışı ile ilgili olarak bkz. Vali age. cit. 1993. Bu kavrayışla, bilgiyle kendi kendini açıkladığını düşündükleri gerçeğin özünü özdeş ve verili kılan çeşitli teorik ve felsefi tasavvurlardan bahsedilmektedir. Bu yöntem doktrini, milliyetçi tarih söyleminin, ilkselci ve etnisist kavrayışların inşacı eleştirisinin göstergesidir. Eleştiri hem tarihsel bilginin nesnesi hem de doğrulayıcısı olarak olgunun tam anlamıyla kavranamayan konumunda ısrar eder. Bu haliyle argümanın geçerliliği çeşitli varsayımlara dayanmaktadır. Olgu kendisinin gösterdiği şeyle özdeştir. Bu ise tarihi geçmişin kanıtının o geçmişle aynı veya ona özdeş olduğunu gösterir. Bir başka varsayım ise tarihsel bilginin nesnesinin söylemde bir şimdilik içinde varolduğunu göstermektedir. Milliyetçi tarih söyleminin inşacı eleştirisinin merkezinde yer alan bu varsayımlar, kendi anti-özcülüklerini, eğer Derrida'nın Heidegger'den önceki Batılı felsefe geleneğine yakıştırdığı "varlığın" bir "mevcudiyet" olarak metafiziği nitelemesini farklı bir şekilde ifade edecek olursak, bir gerçeklik metafiziğine dönüştürürler. Bu duruma ilişkin J. Derrida'nın Of Grammatology, (Baltimore 1970)adlı kitabına bakılabilir. Bu gibi bir ampirisizm tasavvuru için yine Derrida'nın aynı ki-

rulanma aracı ve nesnesi olarak olguların otoritesine başvurmak, bu söylemi kapitalizm ve modernitenin yarattığı tarihsel nesnelliklerin sadece bir yansımasına indirgemektir. Ayrıca bu milliyetçi söylemi bu belirli tarihsel süreçlerin ideolojik ifadesi olarak değerlendirmek anlamına gelir. Örneğin Hobsbawm milliyetçi söylemi kapitalizm tarafından ortaya çıkartılan demokratik süreç ve pratikler tarafından şekillenen, çoğunluk egemenliği veya hakimiyeti doktrininin gerçek anlamda gerekçelendirilmesine yarayan ideolojik bir retorik olarak görür.[10] Aynı şekilde, Gellner için milliyetçi söylem her şeyden önce, sanayileşme ve modernitenin yarattığı siyasi ve kültürel süreçlerin bir meşruiyet doktrinidir. Dolayısıyla bu koşulların gerçekleşmediği veya emekleme aşamasında olduğu toplumlara uyarlanması yanlış sonuçlar doğuracaktır. Bu özcü argümanlar, sırasıyla Marksist üretim biçimi ve modernleşme teorisine sırtlarını yaslamaktadır ve her ikisi de indirgemecidir.[11]

Argümanımın merkezinde, milliyetçi söylemin modernist-inşacı eleştirisinin ampirisist varsayımlarının söylemsel bir kapanma yarattığı ve bizleri bu şekilde milliyetçi söylemin tarihselci anlatısının teorik bir değerlendirmesinden alıkoyduğu vurgusu yer almaktadır. Üzerinde duracağım temel örnek, milliyetçi söylemin hak ve ödevlerin hamili ilan ettiği milli kimliğin kavranılmasıdır.[12] Milli kimliğe dair inşacı tasavvur indirgemecidir. Milli kimliği, ortak ve tektip (mitik) bir kökene, kapitalizm ve modernite'nin haklar ve ödevlerle donattığı milliyetçi proje tarafından yaratılmış hayali bir kurguya indirger. İnşacılar için milliyetçi proje açıkça modern bir projedir.

tabında yer alan Claude Levi-Strauss tartışmasına ve daha sonra *Writing and Difference* (Londra, 1976) içinde yeniden basılan ve çok zikredilen "Structure, Sign and Play" makalesine bakılabilir.

10 Bkz. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, özellikle giriş bölümü.

11 Gellner çoğunlukla millet ve milliyetçilikler üzerine yazmıştır. Yukarıda yedinci dipnotta adı geçen çalışmalara ve özellikle *Culture, Identity and Politics*'e (Cambridge 1989) bakılabilir.

12 Hans Kohn çığır açıcı çalışması *The Idea of Nationalism*'de bu konuya ilk değinen kişidir. *The Idea of Nationalism*, Macmillan: 1946

Sözkonusu proje kapitalizm ve moderniteyle özdeşleştirilmiş kültürel ve siyasi süreç ve pratiklere bağlıdır. Ancak bu noktada, etnisist yaklaşım milli kimliği tarihte her-daim varolmuş ve belirli bir etnik kökenden türetirken, inşacı yaklaşım onu kapitalizm ve modernite tarafından kurgulanmış mitik bir kökene indirger. Her iki durumda milli kimliğin söylemsel bir özerkliği yoktur. O hayali veya gerçek bir ulusal kökenin yansımasıdır. Ancak milli köken tasavvuru etnisist yaklaşımı benimseyenlerin savunduklarından tamamen farklı olmasına rağmen inşacı yazının bu tarihsel indirgemeciliği de kimlik söylemi ile köken söylemini birbirine karıştırmaktadır.

Sonuç olarak ben ulusal kimliğe inşacı yaklaşımın aynı derecede tarihselci olduğunu söylemek istiyorum. Bu yaklaşımın milli kimlik tasavvuru, milliyetçi söylemin oluşum koşullarına indirgenmesini varsayar veya öne sürer. Milliyetçi söylemin en keskin eleştirilerini bile tahakküm altına almış bu tarihselcilik ampirisist epistemolojiden ayrı düşünülemez ve her ikisi birlikte yukarıda bahsi geçen, inşacı özcülüğün iki temel dayanağını teşkil eder.[13] Bu açıdan, bir köken söylemi olarak milliyetçilik ve kimlik söylemi olarak milliyetçilik arasında ayrım yapamaz. Kimlik söylemi olarak milliyetçilik ise, hayali bir kökene, milliyetçi söylem içinde tarihselleştirilmiş milli bir mite indirgenemez. Hernekadar milli kimlik mefhumu bir köken mefhumunu gerektirse de, bu mefhumun söylem içindeki rolü tarihselleştirme yerine çeşitli söylemsel stratejilerce belirlenir. Bu ise, kökenin hegemonya için mücadele veren diğer

13 Varlığın felsefesi olarak tarihselcilik/özcülük ve ampirisizm için bkz. Derrida age. 1970, 1976. Derrida nesnellik olarak tarih kavramının "varlık felsefesiyle işbirliği içinde olduğunu söylemektedir.... Tarihsellik tematiği.... Varolmanın varlık olarak belirlenmesini gerektirmektedir." Eğer bu argümanın temel varsayımı doğru ise, ulus ve ulusal kimliğe dair inşacı tahayyüller milletin kökeni sorusu ve bunun yolaçacağı kaçınılması güç özcülükten nasibini alacaktır. "Ulus nedir" sorusu aslolarak "ulus ne zaman ve nerede başladı" sorusunu gündeme getirecektir. İnşacı ulus ve ulusal kimlik tasavvuru üzerine bu eleştirel bakış özcü olmayan ve tarihselci olmayan siyasi bir oluşum olarak ulus tasavvuruna yol açar. Bu siyasi oluşumun sınırları etnik, ırksal ve cinsel ilişkileri aşan vatandaşlık tarafından belirlenir. Özcü-olmayan bir millet tartışması daha sonra yayımlanacak bir makalemin konusunu teşkil etmektedir.

ulusal kimliklerle arasındaki karmaşık ve değişen ilişkiler düzlemine yerleştirilmesidir. "Öteki"yle olan bu ilişki, "farklılığın" milli kimliğin inşasında araçsal bir rol oynadığına işaret eder.[14] Eğer öyleyse, milli kimlik verili/doğal (ilksel/etnik) kökene indirgenemez ve de sanayi kapitalizminin nesnel yapılarından ve modernitenin kültüründen çıkarsanamaz.

Milliyetçi söylem verili veya kurgulanmış bir köken söylemi değildir. Daha ziyade o bir kimlik söylemi olup söylem bu araçla çoğunluk egemenliği iddiasında bulunur. Milli kimlik varolan ve ortaya yeni çıkmış kimliklerle bir "ötekilik" ilişkisinde kurulur. "Öteki" bu farklılıklar sisteminde bir yere yerleştirilir ve milli kimliğin iç bütünlüğünü dışarıdan tehdit eder. Milliyetçi söylemin çoğunluk iktidarı talebinin mevkii şeklinde tanımlanması, modernite ve onun modern ulusal kimliğin kurgulanışındaki başarılarına, özellikle de modern ulus-devletin kuruluşuna ve demokrasi teorisinin rolüne işaret etmektedir. Modern ulusal kimlik egemenliğe dayanan bir haklar söylemine dayanmaktadır. Haklar söylemi olarak milliyetçilik ideal bir ulus-devlet tipi varsayar, bu devlette ise tüm vatandaşlar onun kaynaşmış milli topluluğunun bir parçası olacaklardır. Böylesi bir ulus-devlet ise milli hakların gerçekleşmesinin önşartıdır ve sınırları etnik ilişkilerle tanımlanır. Aslında, siyasi ve etnik sınırların örtüşmesi milliyetçi ülkü ve ulus-devlet için elzemdir. Milliyetçi söylem ile demokrasi teorisi arasındaki ilişki ise modern milli kimliğin kavranmasında önemli noktalara işaret etmektedir. Buna göre, bu ilişki

14 Hugh Seton-Watson milliyetçiliğe dair nispeten eski tarihli bir yazısında çoğunluk egemenliği doktrinini milliyetçi söylemin özü ve temeli olarak niteler. Ona göre, milliyetçi ideoloji bu millet doktrininin uygulanmasını doğrulayan bir retoriktir. Milliyetçi ideoloji ile demokratik doktrin arasındaki belirsiz ilişki Seton-Watson'a göre istemeden de olsa kurulan bu ilişkidir ve milliyetçi ideolojinin arkaik doğası ve irrasyonel karakteri genellikle bunun müsebbibi olarak görülür. Bkz. *Nations and State*, Londra 1977. Öte yandan Hobsbawm bu ilişkiyi demokrasi teorisi ve milliyetçiliğin tarihsel birleşimi üzerine yoğunlaşarak daha derinlemesine incelemeye çalışır. Hobsbawm'ın tarihsel anlatısı çoğunluk egemenliği doktrininin belirsizliklerine dikkat çekse de, bunlar bu durumun milliyetçi düzlemlerdeki "yorumlarına" isnat edilir. Bu belirsizliklerin müsebbibi teorinin kavramsal yapısından ziyade siyasettir (1992, age.)

ulusal kimliğin kurgulanışının belirli koşullarını önceler.

Bu koşullardan en önemlisi tarihsel olarak bir söylem ve pratik alanı olarak hızla gelişmiş bir sivil toplumun kuruluşuyla özdeşleştirilmiş kamusal alanın ortaya çıkışıdır. Sivil toplumun ulusal kimliğe katkısı milli farklılığın tarihsel özgüllüğünden ve bunun siyasi ve kültürel süreçler içinde işletilme ve ifade edilme koşullarından kaynaklanır. Sivil toplum bir farklılık ve anlam sistemleri alanı olup, milliyetçi söylemin öznesi bu alana ithaf edilir. Bir başka deyişle, bu durum milli kimliğin inşasında "dahili" süreç ve "harici" şartı belirler. Bu açıdan sözkonusu argüman ulusal kimliğin kurgulanışında iki önemli noktaya temas eder. Bunlardan birincisi, kamusal ve özel alanları ayıran sınırların ben ve öteki arasındaki ilişkiye de işaret ettiğidir. Böylece, topluluk içinde milli kimliğin kurgulanışını belirleyen sınırları görünür kılar. İkinci olarak, bu sınırlar sabit değildir, toplumdaki güçler dengesindeki değişimlere göre yer değiştirirler. Bu değişimler, ben ve öteki arasındaki değişen ilişkiye ve ulusal kimliğin özü itibariyle sabit olmayan doğasına delalet eder.

Milliyetçiler elbette bu son noktaya karşı çıkmaktadırlar. Milli kimliğin değişken doğası milliyetçi söylem tarafından milliyetçi iktidar talebine muhalif olduğu gerekçesiyle şiddetle reddedilmiştir. Ancak, milli kimliğin farklılık tarafından kurulduğunu söylemek onun daima, kendini olumlamasının koşulu olarak inkar etmeye çalıştığı "öteki tarafından iç-uyumunun bozulduğunu" söylemektedir. Benliğin ikrarı için ötekinin reddedilmesi milliyetçi söylemin en önemli unsurlarından biridir. Milliyetçi söylem farklılığı hedef tahtasına koyar, onları ötekiliğe dönüştürerek, toplumdaki etnik, kültürel ve sonuçta ulusal farklılıkları inkar eder. Milliyetçi söylemde farklılığın ötekilik olarak kurgulanması, milli benliğin tasdiki siyasetine eşlik eden bir söylemsel stratejidir. O halde, ortaya çıkan bu milli kültür milli kimliğin iç birliğini ve sabitliğini ifadeye yaramaktadır. Bu yüzden milletin soykütükleriyle uğraşan tarihsel söylemlerde bir artış göze çarpmaktadır. Bu teorik açıklama genel olarak siyasi kimliğin kuruluş koşullarına uy-

gulanabilir olsa da, çoğunluk egemenliği kavramının milliyetçi söylemin kavramsal yapısı içinde sahip olduğu anahtar konum, "milli kimliğin" inşasının farklı söylemsel koşulları öncelediğini gözler önüne serer. Daha açık olmak gerekirse, demokrasi teorisi milli kimliğin söylemsel inşası ve temsilinde önemli bir rol oynamaktadır.

Aslında, demokrasi teorisi hem farklılığın milli kimlik olarak kurgulanışında hem de milli benliğin ikrarının siyasi ve kültürel süreçlerinde araçsal bir rol üstlenmektedir. Çoğunluk egemenliği ve vatandaşlık kavramlarının ikili kapsama-dışlama mekanizmaları, demokratik bir hükümette yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki demokrasi teorisindeki siyasi iktidarın zorunlu olarak etnik bir kimliği olduğunu gösterir. Bu nedenle, milliyetçi söylemin çeşitli biçimlerinde, örneğin çoğunlukla ve yanıltıcı bir biçimde azınlık ve çoğunluk milliyetçiliği şeklinde resmedilen ancak resmi ve popüler olarak adlandırılabilecek milliyetçiliklerde, ulus-devlet kurulmasından önce ve sonra bu kavramlar farklı işlevler üstlenirler. Bu konuyu burada kısaca açıklamak istiyorum. Milliyetçi söylem ve demokrasi teorisinin oldukça yakın ancak müphem bir ilişkisi vardır. Bu müphemliğe milliyetçilik ve devlet oluşumu üzerine yazılıp çizilen pek çok çalışmada dikkat çekilmiş ve sözkonusu müphemlik arkaik bir kavramsal yapısı olan, modern ve popülist bir ideoloji olan milliyetçiliğin özgün karakterine atfedilmiştir. Buna karşılık, demokrasi teorisinin bu süregiden belirsizlik ve müphemliğe katkısına dair çok daha az şey söylenegelmiştir. Ancak bu durum, çokkültürcülüğün gelişip Batılı demokrasilerdeki sivil toplum, siyasi katılım ve vatandaşlığın kısıtlayıcı sonuçlarını dillendirmesine kadar sürmüştür. Sosyal teori ve siyaset teorisindeki demokratikleşme ve sivil toplum üzerine yapılan günümüz tartışmaları üzerinde diğer etkenlerden daha fazla etkili olan, tartışmaların sınırlarını zorlayan çokkültürcülüktür. Hernekedar demokratik yönetimi radikal kılma yönündeki çağdaş girişimler demokratik yurttaşlık kavramının etnik sınırlarının ve dolayısıyla liberal demokrasinin dışlayıcı karakterinin farkında olsalar da, bu ano-

malinin demokrasi teorisinde yatan teorik kökenlerine dair çok az şey söyleyebilmişlerdir. Bu anomali çoğunluk egemenliği doktrininin üstünlük kazanmasından doğan demokrasi teorisindeki iktidarın etnik kimliğinden kaynaklanmaktadır. Demokrasi teorisindeki iktidarın kimliğini belirleyen, çoğunluk egemenliği kavramının ulus-devletteki baskın etnisitenin belirlediği etnik bir kimliği vardır. Bu nedenle, bu doktrinle özdeşleştirilen hak ve vatandaşlık kavramları dışlayıcıdır ve ulus-devlet sınırları içindeki egemen-olmayan etnik, ırksal ve cinsel farklılıkları gözardı eder. Bir başka deyişle, demokrasi teorisinde baskın etnisite siyasi egemenliğin odak noktasıdır. Bu etnisitenin kimliği ise ulusal siyasi süreci ve rejim içindeki katılımın sınırlarını belirler. Normatif vatandaşlık ve hak kavramları ötekini, ulus-devletin siyasi sınırları içinde yer alan egemen olanın bütünlüğünü parçalayan ve hegemonik tahakkümünü yıkan, etnik, ırksal ve cinsel kimlikleri/farklılıkları yok sayar.[15]

15 "Demokratik dışlama" üzerine teorik söylemin yaygınlaşmasının Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın çok-etnili, çok-ırklı ve çok-uluslu toplumlarındaki demokratik siyasi süreç ve vatandaşlığın gittikçe artan oranlarda sorunlu hale gelmesiyle tetiklenmiştir. Charles Taylor'ın öncü çalışması 1990'larda yayımlanmış, felsefe ve siyaset teorisinde demokrasi ve çeşitliğe dair normatif argümanın gelişmesi yönünde önemli bir etkisi olmuştur. Bu etkili makale için bkz. A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press 1994. Ayrıca Taylor'un "The Dynamics of Democratic Exclusion" *Journal of Democracy*, cilt 9, No. 4 1998 makalesine bakılabilir. Will Kymlicka'nın *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press 1997 demokrasi ve çok-kültürcülük yazınına bir başka önemli katkıdır. Bu çalışma siyaset teorisi ve sosyal teoride büyük tartışmalar yaratmıştır. Çok-kültürcülüğe dair derin ve parlak bir tartışma için B. Parekh *Rethinking Multiculturalim: Cultural Diversity and Political Theory* (Macmillan Press 2000) adlı kitaba bakılabilir. Başka bir yazımda demokrasi teorisinin normatif eleştirilerinin siyasi ve hukuksal süreçlere "marjinal" kılınmış ve bunlardan dışlanmış kimliklerin temsiline dair önemli sorular ortaya attığını ancak bunları cevaplayamadığını belirtmiştim. Örneğin Kymlicka'ya göre demokratik süreçlerin etnik ve kültürel farklılıkları temsil edememesi vatandaşlık kavramının yetersizliklerinden ileri gelir, bu ise hakların ve onların toplumda bir gerçeğe dönüşme koşullarının başlıcasıdır. Ancak bunu siyasi egemenlik ve onun demokratik siyasi süreç üzerindeki kısıtlayıcı etkisiyle ilişkilendirmez. Böylece demokratik rejim içinde vatandaşlığın koşullarının değiştirilmesini savunurken bunu egemen olanın etnik kim-

Bu demokratik anomali özellikle egemen olanın etnik kimliğinin sadece vatandaşlık ve siyasi katılım koşullarını değil aynı zamanda ulusun sınırlarını da belirlediği, dolayısıyla bunların ulus-devlete dahil etme ve ondan dışlama araçları ve koşulları olduğu, çok-etnili ve çokkültürlü devletlerde oldukça belirgindir. Bir başka deyişle, tüm bunlar "ulusal" devlet çerçevesi içinde egemen-olmayan etnik kimliklerin "ötekiliğinin" hukuki-siyasi koşullarını belirlemektedir. Ortaya çıkan bu "milli" kimlik baskın *ethnos*'a dayanarak, kendini haklar ve görevlerin merkezine yerleştirecek; böylece diğer etnik, ırksal ve kültürel kimlikleri reddedecek, onları egemen/milli olmayan ve dolayısıyla yıkıcı ilan edecektir. Bu süreç sonuç olarak resmi (milliyetçi) söylemde normatif kamusal ve özel alan kavramlarının yeniden tanımlanmasına neden olur. Böylece kamusal alan "ulusal" alanla tanımlanmış, bu ulusal alanın sınırları ise baskın/egemen etnik ilişkilerce belirlenmiştir. Öte yandan, özel alan ise tüm ulusal-olmayan/egemen-olmayan siyasi kimlikleri kapsamakta, kamusal alandaki görünürlükleri ulusal/egemen kimliğe nifak sokan, fitne kaynağı bir ihlal olarak algılanmaktadır. Bu nedenle, sözkonusu teorik anomali liberal demokrasinin normatif eleştirmenlerince liberal demokrasinin "homojenleştirici" işlevi diye adlandırılmış ve demokrasi teorisinin kavramsal yapısındaki daha derin bir paradoksa dikkat çekilmiştir. "Demokratik paradoksun" ve onun ulus ve ulusal kimliğin tanımlanmasındaki rolüne önem verilmesi, daha önce görmüş olduğumuz üzere, inşacı milliyetçilik teorilerinin kuramsal kısıtlılıklarını ortadan kaldırmıştır.[16]

liğinin de değiştirilmesi demek olduğunu fark edemez. Kymlicka'nın sorularını sorduğu ve cevapladığı düzlem olan haklar söylemi egemenlik söylemi tarafından belirlenmiştir. Egemenlik söylemi ise egemen olmayan kimliklere hiçbir alan bırakmamaktadır. Böylece marjinaller, dışlanmışlar ve devlet kuramamış olanlar temsil edilmemekte ve temsil edilemez kılınmaktadırlar. Bkz. A. Vali, "The Kurds and Their Others: Fragmented Identity and Fragmented Politics" *Comparative Studies of Asia, Africa and the Middle East"* içinde, Cilt XVIII, No 2, 1998

16 Temelselci (foundationalist) söylemin kısıtlayıcı normatif önkabullerinin dışına çıkan günümüzün bazı siyaset kuramcıları ve sosyal kuramcılar daha çok "demokratik dışlamanın" inşacı eleştirilerine ve meseleyi özellikle de cinsel, etnik ve

Bu teorik mülahazalar bu makalenin son bölümünde Kürt kimliğinin söylemsel oluşumunun anahatlarının çıkarılmasında kullanılacaktır. Muzaffer milliyetçi hareketlerin Türkiye, İran ve Irak'ta yarattığı siyasi ve kültürel süreçleri ve pratikleri Birinci Dünya Savaşından sonra Kürt topraklarının üç parçasında modern Kürt milli kimliğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Bu ülkelerdeki ulus-devletler ve gittikçe güçlenen otoriter yönetimleri ve hegemonyacı siyasi kültürü meşrulaştırmak için kurgulanan resmi milliyetçilikler biçim ve içerik açısından değişiklikler göstermektedirler. Bu ülkelerin yapısal dinamikleri farklı modernleşme ve gelişme yolları takip etmelerine ve şimdiki "milli" toprakları dahilindeki Kürt toplumlarının genel süreci ve gelişimlerini farklı biçimlerde etkilemelerine neden olmuştur. Kürt kimliği ötekinin bu siya-

ırksal farklılıkların demokratik rejim içinde gözardı edilmesiyle ilintilendirerek, egemen olmayan kimliklerin temsil koşullarına yönelmişlerdir. Örneğin bkz. B. S. Turner (ed.) *Citizenship and Social Theory*, Sage Publications 1994; özellikle Turner'ın giriş bölümündeki yazısı ve B. Hindess'in derlemeye katkısına bakılabilir. W. E. Connolly, *Identity and Difference: Democratik Negotiation of a Political Paradox*, Cornell U.P. 1991; G. Calhoun, *Social Theory and The Politics of Identity*, Blackwell 1994; E. Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*, Verso 1994. Connolly'nin çalışması demokrasi teorisinin tutarsızlıklarını gözler önüne sermeyi ve düzeltmeyi amaçlayan Derrida'cı bir çalışmadır. Calhoun tarafından derlenen makalelerin ekseni, özellikle de kendi makalesi, eleştirel teori ve yapıbozumu, Habermas ile Derrida arasında bir uzlaşma arayışıdır. Ancak yapıbozumunu savunmak adına diğerinden feragat edildiği de göze çarpmaktadır. Laclau'nun derlemesi Lillian Zac ve Ernesto Laclau'nun yazdıkları "Minding the Gap: the Subject of Politics" makalesi ile başlar. Makale siyasi kimliğin kuruluşunun içinde bulunduğu teorik krizi tartışmaktadır. Bu kriz ise derlemeye katkıda bulunan tüm yazarların şu ya da bu şekilde üzerinde durdukları meseledir. Bobby Sayyid'in derlemeye katkısı özellikle kayda değerdir. Bu makale, editörün deyişiyle kusurları nedeniyle önemlidir ve çağdaş Ortadoğu'da İslami köktendinciliğin karmaşık yükselişini incelemeye çalışan derinliksiz bir yazıdır. Makale otantik İslam ve Batılı (modernist) Kemalizm arasında neredeyse ikili bir karşıtlık kurar. Varılan sonuç modernleşme teorisinin tersten ve sönük bir yeniden sürümünden başka bir şey değildir. Böylece yazar siyasi İslam ve Kemalist ideoloji konusundaki bilgisizliğini gözler önüne sermiştir. Siyasi İslam modernite koşulu olmadan kavranamaz. Ne de Kemalizm Türk milleti için bir soykütüğü kuran ve ortak kökenlerini İslamın zuhurundan çok çok öncelere, uzak bir geçmişe götüren bir kökenler söylemi olmaksızın anlaşılabilir. Bir otantisite söylemi olarak Kemalizm Kürtleri "Dağ Türkleri" olarak adlandırır.

si ve kültürel çeşitliliğinin izini taşımaktadır. Kendisi de ortaya çıkmasından itibaren parçalanmıştır. Ancak bir sonraki bölümde Kürt milli tarihi ve milli kimliğine etnisist ve ilkselci bakışları tartışmak istiyorum.

Kürtlerin soykütükleri

Bu bölümde Kürt kimliği ve tarihini inşa etmeye yönelik üç teşebbüsü inceleyeceğim. Zeki ve Hassanpour'un çalışmaları etnisist Kürt milliyetçiliği tasavvurunun çeşitli biçimlerini örneklerken, Nebez'in çalışmaları ilkselci yaklaşımla örneklemektedir. Aralarındaki farklar, her yazarın Kürt milletinin soykütüğü ve kökenleri kurgularına başka söylemler ve pratiklerin etkisinden kaynaklanmakta, aynı şekilde egemen siyasi ve ideolojik koşulların -özellikle Kürdistan'ın belli bölgelerinde milliyetçi söylemin ve pratiklerin durumuna- her yazarın milliyetçi projeyi takdiminin üzerindeki etkisini de görünür kılmaktadır. Zeki'nin eseri genel anlamıyla liberal anlayıştadır. Ayrıca demokrasi teorisi ve çoğunluk hakimiyeti doktrini arasında oldukça yüzeysel bir ilişki kuran bir çalışmadır. İngiliz manda yönetimi kontrolündeki Irak'ta ve Haşemi yönetiminin ilk yıllarında yazan Zeki'nin milliyetçi projesi, eğer bir taneyse, kültürel ve özerklik taraftarıdır. Ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren, Kürt hareketlerinin yükselişi ve çöküşü üzerine yazdıkları, onu bağımsızlık arayışının gerekli iç ve dış koşullarının henüz oluşmadığına ikna ettiği şüphe götürmez bir gerçektir. Öte yandan, Nebez ve Hassanpour sürgünde, Batı'da sayısı hızla artan Kürt diasporasının bir parçası olarak yazmaktadırlar. Bu diasporanın varlığı bile özerklik taraftarı hareketlerin ve projelerin dört egemen devlet tarafından yenilgiye uğratıldığını ve gelişen muhalefete karşı bu devletlerin daha fazla şiddete başvurduklarını göstermektedir. Nebez'in Kürt milleti soykütüğü, aşkın bir millet ve milli kimlik tasarımına işaret etmektedir. Bu ise Büyük Kürdistan'da tek bir devlet kurulmasını benimseyen ve diğer tüm alternatifleri dışlayan bir siyasi projedir. Nebez'in milliyetçi projesi çoğun-

luk egemenliği fikrini açıkça benimser. Ancak Kürt milliyetçiliği düşüncesinin özgünlüğüne sürekli vurgu yapması ve tamamen mitik bir özgürlük mefhumuna yer vermesi, eserlerinde demokrasi teorisinin unsurlarının ağırlığını ortadan kaldırır. Hassanpour ise Kürt toplumunun tarihsel gelişiminde ortak bir etnik kökenin gizli olduğunu öne sürer. Bu gizli köken tarihin her döneminde egemen sınıfların eylem ve düşüncelerinde kendini açığa çıkarmaktadır. Hassanpour'un Kürt milleti soykütüğü Marksist üretim biçimi teorisine dayanmaktadır. Bu ise onun yaklaşımı dahilinde demokrasi teorisinin siyasi kategorilerinin söylemsel oluşum koşullarına da işaret etmektedir. Hassanpour'un söylemi, daha sonra göreceğimiz üzere, kültürel ve siyasi milliyetçilik içindir. Kürt devleti savunusu bölgesel özerklik projesini dışarıda bırakmamaktadır.

Ancak aşağıda değerlendireceğim Kürt milliyetçiliği soykütükleri kavramsal ve siyasi farklılıklarına karşın belli başlı ortak noktalar barındırmaktadır. Tüm tasavvurlar iki temel etken tarafından belirlenmişlerdir: Türkiye, Irak ve İran'daki modern teritoryal devletlerin "egemen kimlik" baskısı ve Kürt hareketlerinin siyasi ve ideolojik gelişimidir. Bu iki etken arasındaki sürekli etkileşim Kürt tarih yazımının kavramsal değişimlerinde ve gelişiminde ifadesini bulmaktadır.

"*Kürtlerin ve Kürdistan'ın Kısa Tarihi*" adlı eserinin girişinde Zeki bu eseri yazmasına neden olan gelişmelerden şöyle söz eder.[17] "Bu kitabı yazmaya nasıl karar verdim" diye kendisine sorar ve okuyucuya şu cevabı verir:

17 Mıhemed Emin Zeki 1880 yılında Osmanlı tebaasından biri olarak Süleymaniye'de doğdu. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında İstanbul ve Bağdat'taki askeri okullarda eğitim gördü. Birinci Dünya Savaşı sırasında Irak'ta bir Osmanlı subayıydı. Suriye'deki Yedinci Ordunun kumandanı Mustafa Kemal Paşa'nın yardımcısıydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra Irak'taki İngiliz manda yönetimine katıldı, 1925 yılında kurulan ilk kabinede görev aldı ve bağımsızlığın ilanından sonra önemli görevlerde bulundu. Zeki'nin hayatının sonuna dek doğru düzgün Arapça konuşamadığı söylenmiştir. Kürtçe ve Osmanlıca konuşabildiği temel diller olarak kaldı. Zeki'nin en önemli eseri "*Xulasa-yekî Tarîxî Kurd we Kurdistan*"dır ("*Kürtler ve Kürdistan'ın Kısa Tarihi*"), 2 cilt, Bağdat 1931 ve 1937. Cilt ve sayfalara göndermeler metin içinde belirtilmiştir, paragrafların çevirisi bana aittir.

> Türkiye'de Osmanlıcılık genel ülküsünün yerini Turancılığın almasıyla diğer *milletlere* mensup olanlar gibi ben de doğal olarak bu [Türk] topluluğun içinde kendi köklerime daha bir sıkı sarıldım ve milli gururum beni her ortamda bunu daha bir yüksek sesle ifade etmeye sevketti. Ancak Kürtlerin kökeni ve Kürt milletinin tarihine dair hiçbir şey bilmiyordum. Okulda bizlere böyle bir şey öğretilmemişti ne de biz okulu bitirdikten sonra bu konuya dair bir araştırma yapmıştık. Osmanlı toplumu mefhumu hepimizin arasındaki milli dayanışma arzusunu zayıflatmıştı. Bunun üzerine kendime sorup durdum: Kürtlerin doğal kökeni nedir ve onların başına [tarih içinde] neler gelmiştir. (Cilt 1, sayfa 1)

Bu nedenle Zeki'ye göre Osmanlı evrenselciliğinin çöküşü ve hemen ardından Türk milliyetçiliğinin yükselişi modern Kürt tarih yazımının oluşması için alan sağlamıştır. Millet sisteminin kısıtlayıcı ilksel (İslami) *ethos*'unun yerini etnik özbilinç dalgasının geçmesi yönündeki anahtar değişim Zeki'yi kendi Kürt kimliğinin arayışına itmiştir. Bu açıdan Kürtlerin ve Kürdistan'ın tarihinin yazılması bir kendilik-bilinci denemesi olduğu kadar bir Kürt milliyetçiliği soykütüğü oluşturma çabasıdır da.

Ancak bu iki süreç hiçbir zaman birbirinden ayrı düşünülemez. Zeki'nin söyleminde her ikisi de aynı kökene ve dayanak noktasına işaret etmektedir: Resmi söylemde Osmanlıcılık evrenselciliğinin yerini hızla alan tektip bir Türk milli kimliğinin ortaya çıkışı. Bu durum Zeki'nin tarihsel anlatısının adı konulmamış nedenidir. Ancak Zeki'nin bir Kürt olarak öz-bilinç geliştirme, Kürt kimliğini anlama ve tanımlama çabası ve dolayısıyla yeni çıkan Türk milliyetçiliğine ve ulusal kimliğine tepkisi kendilik-bilinci geliştiren bir sömürge tebaasınınkinden oldukça farklıdır. Sömürge tebaasının aksine, Zeki Türk milliyetçilerinin tarih öncesi fikriyatını ve ideolojik ağırlıklarını taşımaktadır. Hepsi Osmanlı tebaasına mensup seküler bir bakış açısını benimsemiş insanlar ve Osmanlı rejimini demokratik bir zemin üzerine inşa etmek isteyen reformcular-

dır. Ancak sömürge tebaası gibi, evrenselci sistemin içinde kimliğine saygı duyulmasını sağlayan normatif kabuller artık yok sayıldığı, etnik farklılıklar ötekiliği kurmak için kullanıldığı ve Türkiye'deki devletin kuruluşundaki siyasetin ideolojik dölyatağı haline geldiği andan itibaren kendi Kürt kimliğini keşfetmeye başlamıştır.[18]

Zeki'nin bakışındaki bu gerilim büyük oranda manda Irak'ı ve Haşimi yönetiminin erken dönemlerinde kaleme alman tarihsel çalışmasının siyasi müphemliğinde de kendini göstermektedir. Zeki Kürt kimliğinin ezeli kabul edildiği bir soykütüğü çıkararak başlar. Bu kimlik Türk, Arap ve Fars kimliklerinin kurucu öğelerinden farklılıkları ekseninde tanımlanmıştır. Ancak bu soykütük doğrudan siyasi-ideolojik (milliyetçi) amacın gerçekleşmesine hizmet etmemektedir. Bu açıdan Kürt milletinin içinde bulunduğu durumu tartışan, şimdi içinde bulunulan duruma dair bir dizi talebi dillendirmek için geçmişin yeniden keşfi şeklinde özetlenebilecek bir soykütük değildir. Daha ziyade çalışması her şeyden önce Osmanlı geçmişi ile Irak Kürtlerinin şu anki yapısı arasındaki nedensiz açıklığı kapatmak niyetiyle yazılmış tarihsel bir hafıza kurma çabasıdır. Bu açıklık manda yönetimindeki yeni siyasi ortamda Zeki'nin benlik imgesini derinden etkilemiş, bağımsızlıktan önce onun Arap yönetimi kavrayışını belirlemiştir. Zeki'nin Arap yönetimine dair hoşnutsuzlukları Irak'ta Haşimi yönetimi yerini sağlamlaştırdıktan sonra yokolmaya yüz tutmuş ve tarihsel hafıza bir milletin soykütüğünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Hernekadar Kürtlerin soykütüğü Zeki'nin eserinin yapısına şeklini verse de, "*Kısa Tarih*" büyük kavramsal genellemeler öne sürmeden milliyetçi bir tarih yazımı projesi olarak sınıflandırılamaz. Zeki soykütüğün bir milletin tarihinin yazımında bir çıkış veya başlangıç noktası olduğunu söylemiştir. Ancak bir milletin soykütüğünü inşa etmenin zorlukla dolu bir

18 Türk milliyetçiliği Zeki'nin siyasi düşüncelerinin şekillenmesinde, kendi kuşağından diğer eğitimli Kürtlerde olduğu gibi, en önemli etkiye sahip olsa da; Zeki Ermeni milliyetçiliğinden ve onun Osmanlı toplumundaki dinamik etkisinden de etkilenmişti.

pratik olduğunu kabul eder. Bir tarihçi tarih içinde bir milli kökenin kurucu öğeleri olarak bilim adamları ve Şarkiyatçıların üzerinde durdukları, etnisite, dil ve toprak öğelerine dayanmak zorundadır (cilt 2, 1-2). Zeki aynı şekilde bu öğelerin, önemli oldukları halde, tek bir millette birarada bulunmayacaklarını öne sürmüştür. Bu ise, tek bir milli dil konuşan bir milletin çok ender bulunduğu ve aynı şekilde tek bir etnik kökenden gelen ve tarihsel olarak belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde yaşayan bir milletin ender olduğu demektir. Zeki'nin şerhi sonuç olarak milliyetçi ortak köken mitine gölge düşürmektedir.

Milli bir tarih yazımı tarafından öne sürülen, ortak bir milli kökenin olasılığına dair bu şüpheleri Zeki'nin söyleminde diğer söylediklerinin yanısıra münferit bir örnek teşkil etmektedir. Bu argümanlarını mantıki sonuçlarına, yani Kürtlerin tarih yazımında ortak bir milli kökenin reddine kadar ilerletmez. Bunun yerine Zeki kendi dönemindeki Türk ve Arap tarihçilerinin tutumlarına benzer bir tutum takınır ve Kürtlerin sistematik soykütüğünü yazmaya, onların ortak etnik kökenini, dilini ve tarihsel yaşam alanını yazmaya girişir (cilt 2, 84-264, özellikle 217-37).

Zeki'nin soykütüğünün etnisist bir millet ve milli köken anlayışı üzerine bina edildiği açık olmasına karşın, milliyetçi siyasetin oluşumu ve gelişimi üzerine yazdıklarının son derece modern olması dikkat çekicidir. Çıkardığı soykütük, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve geleneksel önderler tarafından yönlendirilen Kürt hareketlerinin modernist bir eleştirisini içermektedir. Çalışmasında önderler arasındaki siyasi çekişme ve kişisel hizipleşmeleri, ve onların sırtını dayadıkları ezeli ilişkiler zeminini, bu haraketlerin öncelikli çöküş nedeni olarak öne sürmüştür (özellikle bkz. s.216-217, 234-237, 256-257). Zeki'nin bakış açısına göre bu habire tekrarlanan yenilgiler geleneksel önderlik kurumunun ve ezelden beri süregelen bağlılıkların yetersizliğini gözler önüne sermektedir. Modern milliyetçi hareketler belirli nesnel ve öznel koşullar gerektirir:

> Biz Kürt hareketlerinin kaybetmelerinin en temel nedeni olarak yeteri kadar olgunlaşmamasını görüyoruz. Bu geçmişte de doğru olduğu kadar bugün de doğrudur. Bağımsız bir devlet kurmak için iki temel etken gereklidir: Bilgi ve zenginlik. Bu özellikle günümüz için çok doğru bir şeydir. Bu iki hazineye sahip olmayan insanlar bağımsızlık elde edemez. Her şeyden öte bağımsızlık çabalarının hepsi bu durumda kaybetmeye mahkumdur, elde edilecek tek sonuç maddi manevi zarardır. Hatta süregiden siyasi iklimin bu insanlara bağımsızlık kazanmaları hususunda yardımcı olacağını sanmakla bu insanlar bağımsızlığa kavuşamaz. Onlar barış içinde yaşayamayacak, çok farklı biçimlerde köleleştirileceklerdir. Birçok örnek bu genel kuralın doğruluğunu kanıtlamaktadır.

Bu argümandaki üstü örtülü bir biçimde atıfta bulunduğu olay, Avrupa'da modern ulus-devletlerin kuruluş sürecidir. Bu açıdan Zeki'nin bakış açısına göre Kürt milliyetçiliğinin başarı koşulunun Kürdistan'ın modernleşmesine, özellikle de orta sınıfa ve bilimsel-teknik/rasyonel bir entelektüel kesimine bağlı olduğunu söylemek yanlış ve abartılı olmayacaktır. Buna karşın Cemal Nebez'in ilkselci yaklaşımı, modernite koşulunu, modern burjuvazinin ve entelektüellerin gelişimini tarihsel amaca engel olan etkenler diye nitelemektedir.

Cemal Nebez, Kürt tarihi ve milliyetçiliği üzerine kaleme aldığı son iki çalışmasında, Kürt milliyetçiliğini Büyük Kürdistan'da Kürt ulus-devleti kurma çabası olarak tanımlar.[19] Ona göre Kürt milliyetçiliğinin kökenleri bizlerce tam olarak bilinmemektedir. Hiç şüphesiz Kürt emirlikleri şeklindeki bağımsız (özerk) Kürt devletlerinin varlığı gerçek olsa da, ilk birleşik Kürt devleti ve Kürdistan kurma çabalarının ne zaman ve nasıl gerçekleştiği bilinmemektedir (1984, 31-32). Bunun-

19 Cemal Nebez, *Bîrî Netewey Kurdî* ("Kürt Milleti Ülküsü"), Stockholm 1984 ve *Gowarî Niştiman: Zemanî Halî Komelî JK v Îdeologie Wurde Borgeoisie Roşanbîrî Nasionalist le Kurdistan* da ("Niştiman: Komala JK'nın Dili ve Kürdistandaki küçük burjuva entelijansiya'nın ideolojisi), Stockholm 1985. Sayfa içinde metne göndermeler "1984" ve "1985" şeklinde yapılmıştır, alıntıların çevirisi bana aittir.

la beraber, Nebez'e göre Kürt milliyetçiliği düşüncesi onaltıncı yüzyıldan beri Kürt tarih yazınında, özellikle de *Tac'ut-Tevarih* ve *Şerefname*'de, kendini göstermektedir (1984, 33). Ancak Nebez'in argümanında anahtar rolü Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn*'i oynamaktadır. Nebez "Bildiğimiz gibi" der:

> 1694-95 yıllarında *Mem û Zîn*'i kaleme alan Kürt düşünür Ehmedê Xanî (1650/1-1706) Kürtleri birleşmeye, bağımsız bir Kürt devleti kurmaya, kendilerini Türk ve Farsların egemenliğinden kurtarmaya ve Kürt padişahı, parası, tacı ve kültürü aramaya çağırmıştır. Aynı zamanda [buna dikkat] Xanî Türk ve Farısilerce ezilmelerine rıza gösteren Kürt şehzadelerini eleştirmiştir... Eğer tüm bu hususları bir arada değerlendirirsek, bağımsız bir Kürdistan'da bir Kürt padişahı önderliğinde tüm Kürt ulusunu bir bütün olarak kapsayacak bir Kürt devleti kurma fikrinin Kürdistan'dan yükseldiği, yabancılardan ödünç alınmadığı gerçeği hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde anlaşılır. (1984, 34-35)

Nebez'in Kürt milliyetçiliğini tanımlarken Xanî'ye atıfta bulunması iki anahtar noktaya işaret etmektedir. (i) Kürt milliyetçiliği düşüncesi "yerli" bir düşünce olup onyedinci yüzyılın ilk dönemlerinden beri mevcuttur. (ii) Ortaçağ Avrupa ulusları gibi *teritoryal* devlet kurmaya çalışan onyedinci yüzyıldaki Türkler ve Farsların tersine, Kürt milliyetçiliği ortaya çıkışından beri *ulusal* bir devletin kuruluşuna ilham vermiştir.

Kürt milliyetçiliğinin yerliliğine yapılan vurgu *Kurdayetî* (Kürt milliyetçiliği) ne Batılı ne de Doğulu sadece özgün bir Kürt fikri olduğu iddiası, Kürtlerin tarihinin Arap, Fars ve Türklerin tarihiyle karşılaştırıldığı ve bunlara zıt bir zeminde dillendirilir ve değerlendirilir. Bu karşılaştırmaya yol gösteren ana fikir silsilesi ilkselci millet ve milliyetçilik mefhumlarıdır. Bu tasavvur ise "milleti" tarih içinde her an varolagelmiş ilksel bir topluluk olarak görür. Milliyetçilik ise siyasi-ideolojik özlemleriyle ve milliyetçi liderlerin bakış açısıyla bu sözde topluluk/ulusun gerçek veya sözümona çıkarlarının korunma-

sı ve devamı için başvurulan bir devlet politikası olmaktadır. Bu gibi millet ve milliyetçilik tasavvurları Nebez'e bu kavramları tarihsel belirlenmişliğinin ve teorik tutarlığının dışına itmesine ve onları son derece afaki bir biçimde Ortaçağ'daki Arap tarihine, onaltıncı yüzyıldaki Osmanlı ve Safevi tarihine yamamasına olanak tanımaktadır. Nebez'in "Milliyetçilik ve Osmanlı ve Safevi Devletleri" meselesini işlediği bölümünü takip eden, kısa "Kürtler ve Ulus-Devlet" (1984, 31-37) tartışması İslam devleti döneminde Arap milliyetçiliği ülküsü yorumudur. Tüm bunlar Kürt tarihiyle karşılaştırılan ve tezatların ortaya konulduğu bir zemini ve çerçeveyi şekillendirmektedir. Bu açıdan, Kürt milletinin ve milliyetçiliği fikrinin Araplardan, Türklerden ve Farslardan farkları üzerinden temsil edilmesiyle, bu "ulusal farklar" Kürt milliyetçiliğinin özgünlüğü vurgulanarak Kürt toplumuna ait verili tarihsel olgular olarak mutlaklaştırılır ve sunulur.

Nebez'e göre, Kürt milliyetçiliğinin özgünlüğü tarihsel amacında gizlidir: Bu teritoryal değil de ulusal bir devlet kurma arayışıdır. Bu konum kanımca tarihsel ve teorik olarak iki yanlış varsayım üzerine bina edilmiştir. Tarihsel olarak Nebez, onaltıncı yüzyıldaki Osmanlı ve Safevi devletlerinin terimin modern anlamıyla teritoryal devletler olduğunu öne sürmektedir. Buna göre bu devletler toprakları üzerinde tam bir iktidar kurmuştur. Yine aynı devletler bölgesel bir merkezilik siyaseti, örneğin mutlak hakimiyet taleplerinden vazgeçmeden, devlet iktidarını kendi toprakları üzerinde hiçbir fark gözetmeme siyaseti uygulamışlardır. Ancak bu argüman siyasi gücü toprak mülkiyetine bağlayan dikey iktidar ve hakimiyet yapısının intikal etmediğini söylemek demektir. Bu ise onaltıncı yüzyılda Osmanlı ve Safevi devletleri gibi pre-kapitalist devletlerin dayanak noktası olan toprak gelirleri ile askeri hizmet arasındaki anahtar ilişkinin siyasi iktidarın zorunlu olarak dağıtıldığı, hakimiyetin parçalandığı bir rejime yol açtığını gözardı etmektir.[20] Tarihin bu yanlış yorumu temelde teorik bir

20 Bunu *Pre-Capitalist Iran* adlı kitabımda daha detaylı biçimde tartışıyorum (not 5), özellikle beşinci bölüme bkz..

hata üzerine bina edilmiştir. Nebez ulus-devletin aslında tarihte kendi hakimiyeti konusunda uzlaşma kabul etmeden bir toprak parçası üzerinde merkeziyetçilik kuran tek teritoryal devlet olduğu gerçeğinin farkına varmamıştır. Modern ulus-devlette, hakimiyet koşulları ve teritoryal merkeziyetçiliğin koşulları örtüşmektedir. Bu koşullar pre-kapitalist devletlerde teritoryal merkeziyetçiliği sağlayan en etkili araç olan siyasi-askeri ilişkilerin zaman içinde yerini alan modern kapitalist ekonomi tarafından üretilmiş ve ona sırtını yaslamıştır. Nebez basitçe tarihsel ve teorik oluşum koşullarından bahsetmeden ulus-devlet fikrinden bahsetmektedir. Bu ise onun ezeli bir varlık olarak kavranan Kürt milleti tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Kürt milletinin eylem ve amaçları Kürt milli-devleti amacının gerçekleşmesi için kesintisiz bir arayış olan Kürt tarihinin akışını belirlemektedir.

Nebez Kürt milliyetçiliğinin sözümona özgünlüğünü onun tarihsel özgünlüğüne vurgu yaparak kanıtlamaya çalışmakta, Kürt milliyetçiliğinin kesin bir biçimde ideolojik ve sınıfsal kökenli olmayan ve hakiki ulusal karakterinden kaynaklandığını söylemektedir. Nebez'e göre, Kürt milli devleti fikri ne Kürt toplumundaki belirli bir sınıftan kaynaklanmakta ne de bu sınıfın amaçlarına hizmet etmektedir. Daha ziyade bu hakiki anlamda milli bir ülkü olup, sınıf ilişkilerinin yapısal kısıtlamalarını ve hayali etkilerini alaşağı etmektedir. Nebez bu söylediğini de karşılaştırmalı bir zemine dayandırmaktadır: Bir yandan Kürt milliyetçiliğini biçim ve içerik itibariyle burjuva diye tanımladığı Batı Avrupa milliyetçilikleriyle karşılaştırırken bir yandan da modern Ortadoğu'daki Türk, Fars ve Arap milliyetçilikleriyle karşılaştırmaktadır (1984, 35-36). Ona göre, Kürt milliyetçiliği düşüncesi ilk olarak şair Ehmedê Xanî tarafından Kürdistan feodal bir toplumken dillendirilmiştir. Sözkonusu zaman zarfında ise Kürdistan'da sınıf, sınıf adayı veya bir grup olarak dahi ne Kürt burjuvazisi ne de Kürt küçük burjuvazisi bulunmaktadır (1984, 36).[21] Kürdistan'da

21 Nebez burada Sovyetler Birliği'nde eğitim görmüş Kürt tarihçilerinden bahsetmektedir. Bu tarihçiler resmi Sovyet tezlerini benimsemişler ve modern Kürt

feodal milliyetçilik ondokuzuncu yüzyılda, merkezi devletler olan İran ve Osmanlı İmparatorlukları ile Kürt emirlikleri arasındaki mücadele sırasında zirve noktasına ulaşmıştır. Bu mücadeleler, Nebez'e göre, "ulusal bir Kürt devleti kurma çabalarının onsekizinci yüzyılda başladığının kanıtlarıdır" (1984, 36).

Ancak özünü Xanî'nin şiirinin temsil ettiği bu tuhaf feodal milliyetçilik mefhumu tarihdışı bir kategori olup, tarihsel zaman ve siyasi eylemin sınırlarını fersah fersah geçen aşkın bir ulus tasavvuruna dayanmaktadır. Bu yaklaşım kurucu unsurlarına, örneğin Kürt feodalizminin ekonomik ve siyasi yapısına değinilmediğinde mantıklı görünmektedir. Bu açıdan, sosyal yapı, ekonomik ilişkiler ve Kürt feodalizminin siyasi yapısı Nebez'in çalışmasında ne kavramsallaştırılmış ne de tanımlanma yoluna gidilmiştir. Daha ziyade, tüm bunlar Kürt tarihine özgü tarihsel gerçeklikler olarak kurgulanmıştır. Nebez'in Kürt milliyetçiliğinin özgünlüğü argümanı bir başka mefhum üzerine bina edilmiştir. Bu ise onyedinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar Kürdistan'daki feodal milliyetçiliğin hamili, klasik sınıftır.

Kürt toplumundaki klasik sınıf, Nebez'e göre, özerk Kürt emirliklerinin şehzadesi olan *mir*lerden (prens), ağalardan

milliyetçiliğini ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarından itibaren Kürt milli burjuvazisinin ortaya çıkmasına bağlamışlardır. Sovyetik Marksist bakış, sözkonusu zaman diliminde Kürt toplumunda çoğunluğun demokratik taleplerini ve çelişkilerini tutarlı bir milliyetçi söylem bünyesinde dillendirebilecek ve temsil edecek bir burjuvazinin varlığını öne sürmüştür. Ancak bu burjuvazi, uzatmadan söylenecek olursa, hiç varolmamıştır. Ancak Sovyet Marksizmi özellikle de 1960 ve 1970'lerde Irak'taki Kürt milli ve tarihi söyleminin gelişmesinde ve Bağdat'taki Kürt Akademisinin kuruluşunda oldukça etkili olmuştur. Kürt tarih yazımındaki bu eğilim Kemal Mazhar Ahmed'in (bkz. yukarıdaki üçüncü not) çalışmalarında kendini göstermektedir. Mazhar Ahmed Kürt tarihinin Kürdistan'daki üretim araçlarının gelişmesiyle ilişkisini kurmaktadır. Üretim araçlarının gelişimi Ahmed'in tarihsel anlatısının *prima causa*'sıdır (ilk neden). Bu açıdan yokluğu ihtimalini bile şüpheyle karşılamış, bu gelişimin tarihsel sürecin karmaşıklığını tek yönlü bir ilerlemeye indirmesi pahasına rasyonalite ve mantık verdiğini düşünmüştür. Ahmed'in tarihsel anlatısı açık bir biçimde Sovyetik-Marksist bir bakıştır ve kuru kuruya mekanik bir nedenselliği savunur. Ancak bunu kanıtlayacak bir şey de bulamaz bu açıdan teorik olarak oldukça kısırdır.

(aşiret reisleri), dini tarikatların şeyhlerinden ve şehirli dindar entelektüellerden müteşekkildir. Bu gruplar onyedinci yüzyılın başlarından itibaren Kürt milliyetçisi hareketi egemenliği altına almışlardır. Nebez açısından bu eski sınıf gücünü ve nüfuzunu ekonomik-olmayan kaynaklardan devşirmiştir. *Mir*ler ve ağalarda nesep, şeyhlerde ve şehirli mollalarda din iktidarın, otoritenin ve egemenliğin temelini oluşturmaktadır. Dini alanda, şeyhler tarikatların liderleri olup, kırsal kesimde çok sayıda müritleri vardır. Geleneksel dini liderler ise daha çok köktenci hocalar ve şeriatın, İslami dini yasanın bütününün, müritleri olup, ağırlıklı olarak Kürt toplulukların şehir merkezlerinden gelmektedirler (1984, 159-74; 1985, 3-10). Eski liderler, dini kökenli olsun olmasın, Nebez açısından "bir ideolojiye bağlı değildir ve eski liderlerin amacı milli bir Kürt devleti kurmak veya bunun için çalışma yapmaktır. Bu nedenle tüm Kürt toplulukların bu sürece katkıda bulunması gerekmektedir" (1985, 12).

Ancak, bu sözde klasik sınıf gerçekten de ekonomik bir temelden yoksun mudur? Nebez'in argümanı feodal ekonomi ve ideolojinin mahiyetine ilişkin iki teorik yanlış üzerine bina edilmiştir. Birinci yanlışa bakarsak, Nebez'in Kürdistan'ın büyük oranda tarımsal faaliyetlere dayalı modern-öncesi dönemlerdeki ekonomisinin temelinin toprak olduğunu gözardı edemediği kolayca görülür. Kürt toprak mülkiyeti sahibi sınıfın bu mülkiyetinden ve toprağı sahiplenmesinden doğan feodal ekonomik ilişkiler, bu şekliyle artı-değere el koyulma ilişkisinin doğması ve bunların ekonomik-olmayan bir biçimde, örneğin toprak sahipleri ve köylüler arasındaki hukuki-siyasi ve ideolojik baskı ve sömürü ilişkisi şeklinde devam etmesidir. Artı-değer elde edilmesi ilişkisinin ekonomik-olmayan veçhesi feodal sömürü düzeninin gerçekte ekonomik doğasını kolayca kamufle edebilir.

Ayrıca Nebez, feodal ekonomik ilişkiler ile onların hukuki-siyasi ve ideolojik varolma koşullarını birleştirmekte, ikincisini sözde klasik sınıfın en önemli öğelerinden biri olan toprak sahibi sınıfın ekonomik bir eylem içinde olmadığını veya eko-

nomik bir zemini olmadığını göstermek için kullanmaktadır. Dahası, Nebez ideolojiyi modern bir şey olarak ele almakta, onu tarihsel olarak kapitalizm ve moderniteyle özdeşleştirilmiş sosyal sınıfların bir özelliği gibi görmektedir. Kürdistan'da bu koşulların olmayışı ise doğal olarak yirminci yüzyıldan önce Kürt milliyetçi siyasetinde siyasi ideolojinin yokluğuna delalet etmektedir. Bu yanıltıcı varsayım, onun modern-öncesi toplumlarda din, nesep veya akrabalıktan doğan veya onlarla ilintilendirilen inanç ve değer sisteminin bu baskı ilişkilerinin kurulmasında ve devamında ve bu iktidarın meşru kılınmasında önemli bir yere sahip olduğu olgusunu gözardı etmesine yol açmaktadır. Bu açıdan adı geçen öğeler kelimenin tam anlamıyla ideolojiktir ve siyasi ideolojilerin işlevlerini yerine getirmektedir. Bu anlamda modern-öncesi Kürt toplumu ve rejimi bir istisna değildir.

Klasik sınıfın dini unsurlarının durumu da toprak sahibi sınıftan çok farklı değildir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Kürt milliyetçisi hareketlere katılmış dini liderlerin, özellikle de yerleşik tarikatlardan gelenlerin, aynı şekilde aşiret reisi toprak sahipleri olduğu gerçeği herkesçe bilinen bir şeydir. Şeyh Ubeydullah Nehri, Şeyh Mahmud Berzenci, Şeyh Said Şemzini ve daha sonra gelen Mele Mustafa Barzani önde gelen örneklerdir. Sayısız müritleri arasındaki nüfuzları onların aşiret neseplerinden ve toprak sahibi olmalarından soyutlanamaz. Dahası, çoğu örnekte -Nebez'e göre özellikle de son eski lider olan Barzani- aşiret nesebi siyasi otoritenin yapısını belirlemiş, Kürdistan Demokrat Partisi gibi örgütlerin resmi emir-komuta zincirinin yerini almışlardır. İkinci dini liderlik kategorisi için şeriatın sözde müritlerine verdiği örnekler Nebez'in iddiasını yalanlamaktadır. Qazi Muhammed ve Mam Vasta Hilmi Kürt toprak sahibi sınıfından gelmektedirler. Bu argüman, geleneksel liderlerin siyasi otoritesi ve nüfuzu toprak mülkiyetinden kaynaklanır anlamına gelmemektedir. Bu argüman, daha ziyade, bu liderliğin maddi sınıfsal bir temeli olduğu, bu temelin doğrudan veya dolaylı olarak toprakla ilintili olduğu anlamına gelir. Bu aynı zamanda, sınıf ilişkilerinin

ekonomik doğasının Kürdistan'daki feodal toplumun ekonomik olmayan otorite ve baskı yapısına dair bir vurguyla bulandırılmaması gerektiğini gösterir.

Nebez'in Kürt milliyetçiliği fikri açısından tüm bunların anlamı nedir? Her şeyden önce, Kürt milliyetçiliği Nebez'in kendi terimleriyle bir ideolojidir -belirli sosyal, ekonomik ve siyasi varolma koşulları olan tarihsel bir fenomendir. İkinci olarak, milliyetçi ideolojinin varolması ve işlemesi için gerekli koşullar feodal bir toplumda varolamaz. Bu, Kürt olsun olmasın her toplum için böyledir. Bu açıdan, feodal milliyetçilik paradoksunun inkarı Nebez'in Kürt milliyetçiliği soykütüğünün merkezinde yeralır. Feodal milliyetçilik kavramı bir paradoks ve tarihsel bir anomali olup, ilkselci Kürt milleti ve milliyetçiliği tasavvuruna yarı-nesnel tarihsel bir zemin sağlamak için uydurulmuş talihsiz ve yanlış bir çabaya işaret etmektedir.

Bu ilksel Kürt ulusu tasavvuru Nebez'in Kürt milliyetçiliğinin gelişiminde modernitenin rolüne ilişkin bakış açısını da etkilemiştir. Nebez bu gelişimde modernitenin dönüştürücü etkisini reddetmez; ancak yüzyılın başında Kürt toplumu üzerinde modernitenin dönüştürücü etkisinden bahsederken, modernitenin Kürt milliyetçiliği üzerine bozucu ve yıkıcı etkileri olduğunu söyler. Ona göre modernite özgün bir fikir öne sürmemiş, sadece ideolojik olmayan özgün Kürt milliyetçiliği tasavvurunu çarpıtarak sınıf temelli siyasi bir ideolojiye dönüştürmüştür. Ondokuzuncu yüzyıldan günümüze yükselen küçük burjuva sınıf tarafından başlatılan ve sırtlanan bu yapısal değişim, Kürt milliyetçiliğinin özgün hedefinin tahrif olmasına neden olmuştur. İran, Irak ve Türkiye devletleri içinde bölgesel özerklik gibi küçük ölçekli talepler ulusal bir Kürt devleti kurma çabasının yerine geçmiştir. Bu özgün hedeften sapmayı Nebez yükselen Kürt küçük burjuvazisi arasında Batılı değer yargılarının, özellikle de Marksizm-Leninizmin yaygınlık kazanmasına bağlar (1984, 178-9).

Siyasi arenaya ondokuzuncu yüzyılın sonlarında giren, geleneksel Kürt küçük-burjuvazisi 1918 yılında Kürdistan'ın ikinci kez bölünmesinden sonra Kürt milliyetçi hareketlerin

sosyal yapısını oluşturmuşlardır. Nebez'e göre bu sınıfın siyasi önemi, sömürge düzeni tarafından sürdürülen Kürt burjuvazisinin siyasi ve ekonomik geri kalmışlığından kaynaklanmaktadır (1984, 161). Ancak küçük burjuvazi özerk bir siyasi sınıf olmadığı gibi kendi arasından saygın bir milli lider çıkartabilecek durumda da değildir. Bu nedenle klasik sınıfın önde gelen kesimlerine geleneksel liderliği devretmekten başka çıkar yolu yoktur. Bu klasik sosyal sınıf ise halen halk desteğini almaktadır ve halk nezdinde prestij sahibidir. 1939 yılında Irak Kürdistanı'nda kurulan Hiwa ve 1942 yılında İran Kürdistanı'nda kurulan Komela adlı kent merkezli iki örgüt Nebez'in verdiği iki örnektir. Her iki örnekte de geleneksel küçük burjuvazi, örgütlerinin liderliğini klasik sınıfın saygı gören ve tanınmış önderlerine devretmek zorunda kalmışlardır. Irak Kürdistanı'ndaki Hiwa'nın liderleri, Mam Vasta Hilmi'yi kendilerine liderlik etmesi için davet etmiş, Komela'nın kurucuları ise örgütün kurulmasından kısa bir süre sonra Qazi Muhammed'i örgütü yönetmeye çağırmışlardır. Her iki lider de geleneksel veya klasik sınıfa mensupturlar, örneğin geleneksel dini kesimlerden -Nebez'in terimiyle şeriatı izleyenlerden gelen oldukça saygı gören, kendi cemaatleri içinde kentlerden oldukça güçlü destek alan liderlerdir (1984, 9-12).

Nebez Marksizmin etkisinde kalan Kürt küçük burjuvazisinin küçük ölçekli hedefler belirlediğini, ancak liderlik koltuğunda çok milliyetçi dindar/geleneksel dini kişilerin olmasının Birinci Dünya Savaşı sonrasında Kürt hareketlerinin radikalleşmesine neden olduğunu söylemektedir. Bu eğilim uzun süreler devam ettiği için küçük burjuvazi İkinci Dünya Savaşına kadar, ekonomik açıdan zayıf siyasi açıdan eski sınıfa bağlı kalmıştır. İkinci Dünya Savaşından sonra küçük burjuvazi bir değişim geçirip klasik sınıfla arasında denge kurunca, bu eski sınıfa tabi olma konumundan 1960'lar boyunca Irak ve İran'daki Kürt hareketlerinin temel özelliği olan ortaklık ve ittifak kurma durumuna geçmiştir. 1975 Martında Irak Kürdistanı'ndaki Kürt isyanının yenilgiye uğraması Nebez'e göre, aynı yılın sonbaharında Kürdistan Yurtseverler Birliği'nin kurul-

masıyla ifadesini bulan, Kürt küçük burjuvazisinin özerkliğinin göstergesidir (1984, 179).

Nebez bu yönüyle modern Kürt siyaset tarihinin Kürt milliyetçiliği ülküsünün sınıf çıkarları, kişisel hırslar ve yabancı ideolojilerle tahrifinin tarihi olduğunu söyler. Bu nedenle, sözkonusu siyasi tarih milli bir talebi bir ideolojiye çevirmiştir. Ayrıca, Kürt milliyetçi siyasetini diğer Ortadoğulu milliyetçi hareketlerin özelliği olan siyasi iktidar ve statü arayışına indirgeyen bu süreç, Kürtlerin milli kimliğini de tahrif etmiştir. Bu son argüman Nebez'i anlamak açısından oldukça açıklayıcıdır ve aynı zamanda Nebez'in söyleminin merkezindeki bir paradoksu açığa çıkarmaktadır. Nebez Kürt *kimliği* mefhumunu ezeli ve mutlak bir şeymiş gibi ele almaktadır. Bu mutlak varlık aşkın özgürlük fikriyle ilintilidir, ve kimliğin varlığının ve gerçekleşmesinin tarihi koşuludur. Bu haliyle dış tahditten ekonomik, siyasi veya ideolojik olsun olmasın, uzaktır. Öte yandan, Nebez için bir Kürt *milliyetçiliği* ülküsü mevcuttur ve akıp giden milli tarihin temel dinamiği olan bu ülkü Kürt ulus-devletinin kurulmasıyla kendini gerçekleştirmeye çalışır.

Nebez bu iki süreç ve onların hedeflerinin tamamen farklı olduğunu öne sürmekte, Kürt ulus-devletinin kurulmasının özgürlüğün elde edilmesi anlamına gelmeyeceğini söylemektedir. Ancak Kürt milliyetçiliğinin kökeni, yapısı ve hedeflerini açıklamaya girişince, bu özgürlük mefhumunun mahiyetini ve özelliklerini tanımlamak için hiçbir girişimde bulunmaz. Kürt ulusal kimliğininkiyle görünüşte benzer olan, bu mutlak idealin varolma ve gerçekleşme koşullarına, söyleminde hiçbir şekilde açıklık getirilmemiştir. Bu soyut ideale bu denli bağlanması, dünyevi siyasi süreçleri ve pratikleri aşar, aynı zamanda da bu ideale bağlılığı sosyo-ekonomik ve siyasi-ideolojik farklılıkları ezip geçen tarih-üstü Kürt kimliği kavramıyla da örtüşmektedir. Her iki durumda somut süreçleri ve pratikleri (siyasi güçlerin hareketlerini) eleştirmek için ahlaki emirler kurgulayabilmekte hatta bunlarla olup biteni yargılamaktadır. Fakat tüm bunlar Nebez'in Kürt milliyetçiliğinin gelişimi

düşüncesini somut bir tarihi oluşumdan veya somut siyasetlerden uzak bir fikre dönüştürmektedir.[22]

Kürdistan'da milliyetçiliğin kültürel oluşumuna yönelik en detaylı ve derinlemesine inceleme Amir Hassanpour'un "*Language and Nationalism in Kurdistan*" (1992)[23] adlı çalışmasıdır. Hassanpour'a göre, dil ulus olma ve ulusal kimliğin en temel kurucu öğesidir ve yazı dili belirli bir kültürde milli bilincin gelişiminin temel göstergesidir. Dilin yazınsal amaçlı kullanımı ve yazınsal biçimlerinin kurumsallaşması doğal olarak siyasi bir süreçtir ve belirli kurumsal ve sosyal koşulların varlığını gerektirir. Hassanpour siyasi iktidar ve Kürtçenin yazı dili olarak kullanılması arasındaki bu nedensel ilişkinin bir gelişim sürecinde şekillendiğini öne sürer. Bu süreç ise Hassanpour'un Kürt ulusal kimliği ve ulusal bilincine dair analizinin bağlamını oluşturur. Bu gelişim sürecinde siyasi olanın söylemsel önceliği dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bu, Hassanpour'un bakış açısından, dil ve ulusal kimliğin diğer kurucu öğelerinin önceden belirlenmiş kültürel mutlaklar olmadığını göstermektedir. Hassanpour'a göre tüm bunlar siyasi kültürel kurgular olup, inşa süreçleri ve yapılmaları belli varolma ve gelişme koşullarını gerektirir. Hernekadar Hassanpour'un teorik konumu ona, şu haliyle, Kürt milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişimine dair özcü olmayan tarihsel bir anlatı kurma

22 Nebez'in çalışması, *Mem û Zîn* ve Xanî'yi onyedinci yüzyılda yaşamış bir Kürt milliyetçisi olarak temsil etmesi de buna dahildir (aslında çalışma 1984 yılında basılmadan önce Uppsala Üniversitesi'nde verilmiş bir dizi konferansta öne sürülmüştür), teorik yetersizliklerine ve kusurlu mantığına rağmen Kürt diasporadaki Kürt çalışmaları üzerinde etkili olmuştur. Ferhad Shakely'nin *Kurdish Nationalism in Mam v Zin of Ehmedi Xanî* (yukarıdaki birinci not) benzeri bir örnektir. Shakely Nebez'in söylediklerini daha basit bir biçimde tekrar edip tutarsızlıklarının üzerinde durur. Ancak daha detaylı bir anlatı kurar. Anlatısı ikide bir araya sıkıştırdığı garip ve tutarsız yorumlar nedeniyle daha da kötülemiştir. Bkz. örneğin sayfa 6

23 Bkz. not 3. Hassanpour'un Kürt milliyetçiliği, Kürt milliyetçiliğinin kökenleri ve gelişimi müteakip çalışmalarında işlenmiştir. Özellikle "The Pen and the Sword: literacy, education and revolution in Kurdistan" P, Freebody ve A.R. Welch (ed.) *Knowledge, Culture and Power: International Perspectives in Literacy as Policy and Practice* içinde, Washington D.C. 1992. Metin içindeki göndermeler aynı yazarın *Language and Nationalism in Kurdistan* kitabınadır.

olanağı sağlasa da, etnisist projeye bağlılığı, gerçi sosyalist ve demokratik bir kanatta dursa da, bu konumun mantığını tersine çevirmektedir.[24]

Hassanpour'un söyleminde Kürt ulusu kavramı kendi içinde sınıflara ve gruplara ayrılmış ve sınırları öncelikli olarak etnik ve kültürel ilişkilerle, özellikle de dil ve dilsel pratik ve süreçlerle belirlenmiş, tarihsel bir topluluktur.[25] Bu haliyle tanımlanan etnik ve kültürel değerler Hassanpour'un Kürt milleti tasavvurunda ikili bir rol oynamaktadır. Bu değerler aralıksız bir dahil etme ve dışlama süreci içinde milletin sınırlarını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda içerideki sosyo-ekonomik ve siyasi farklılıkları ortak bir kimliğe, Kürt kimliğine göre önemsiz, daha az önemli veya ikincil hale getirir. Bu nedenle Kürt milleti içindeki farklı sınıf ve kesimler bu kimliğe sahiptirler ve onun varlığına işaret ederler. Sözkonusu durum, Kürt milliyetçiliğinin çeşitli aşamalarındaki siyasi ve kültürel gelişimini gösterir. Sonuç olarak, Hassanpour'un söyleminde feodal, geçiş dönemi ve burjuva milliyetçiliği gibi kavramlar bu değişmez özün görünürdeki anlatımlarından başka bir şey değildir. Kürt milliyetçileri bu siyasi sürece bu özü ifade veya temsil eden siyasi aktörler olarak girerler ve milli kökenin tanımında zaten belirlenmiş olan milli ülküyü gerçekleştirmeye çalışırlar. Hassanpour'un söyleminde, Kürt toplumunun gelişmesi ve milliyetçi siyasetin gelişmesi arasında sınıf kavramı üzerinden gerçekleşen sürekli bir örtüşme vardır. Kürt toplumunun gelişmesinin farklı aşamalarında ekonomik açıdan egemen sınıflar ulusal siyaseti yapar, milliyetçi siyaset rolüne soyunur ve Kürt milliyetçiliğinin standart temsilcisi olurlar. Bununla birlikte bu ekonomik indirgemeciliği destekleyen temel öğe özcü Kürt milleti tasavvurudur. Sosyal sınıfları belir-

24 Hassanpour'un etnisist millet tasavvuru için bkz. not 3.

25 Hassanpour'un eserinin konusu "ulus-inşasının edebi (kültürel ve dilsel) süreci"dir. Kürt milliyetçiliğinin iki ideoloğunun, Ehmedê Xanî (1650-1907) ve Hacî Qadirî Koyî (1817-1897), Kürtlerin iki silahla, kalem ve kılıçla, silahlandıkları zaman egemenliği ele geçirebileceklerini söylediklerini" öne sürer. Kalem kısmı bu meseleyle uğraşan yazında ihmal edilmiştir. Dolayısıyla Hassanpour'un tezi ulus-inşası sürecinde kalem unsuruyla cebelleşmektedir (1992, 29)

lediği iddia edilen ortak Kürt kimliğinin kültürel ilişkileri aynı zamanda onların bir milliyetçi olarak eylemlerini de belirlemektedir. Kültürel özcülüğün ve ekonomik indirgemeceliğin Hassanpour'un söyleminde amaçsal bir milliyetçi Kürt tarihi fikriyle birlikte işlediği, bu makalenin ilerleyen bölümlerinde gösterilecektir.

Hassanpour'un Kürt milli kimliğinin oluşumu ve gelişmesi düşüncesindeki en temel öğe, daha önce de belirtildiği üzere, dildir. Milli kimliğin diğer kurucu unsurları, Hassanpour'un söyleminde, sistematik olarak dile tabi kılınır. Öyle ki Hassanpour'un Kürt milliyetçiliği soykütüğü neredeyse onbeşinci yüzyıl sonu ve onaltıncı yüzyıl başlarından bu yana Kürt yazı dilinin, şiir ve nesrinin, yükselişi ve gelişimi gibi ele alınmıştır. Bu dönemde Kürt emirliklerinin yükselişi Kürtçe edebi biçiminin gelişmesini sağlayan çeşitli siyasi gücün ve kültürel ilişkilerin işleyişine zemin sağlamıştır. Bu nedenle Hassanpour şunu söyler:

> Kürtçenin bir edebiyat dili olarak kullanılması onbeşinci ve onaltıncı yüzyılda Kürt siyasi gücünün yükselişi ile paralel gerçekleşmiştir. Kürtçe yazmak bile başlı başına olumlu bir gelişme olup, Arap Halifeliğinin ve onun kendi kendisini atayan halefi Osmanlı Halifesinin yönetimiyle özdeşleştirilmiş linguistik ve edebi otoritesine karşı çıkışı barındırmaktadır. Kürt edebiyatı şehirlerdeki ve köylerdeki cami okullarından doğmuştur. Soylu aileler ve feodal beyler bu edebi üretime hem destek olmuş hem de onun hamiliğini üstlenmişlerdir. (s. 52)

Siyasi ve edebi gücün bu işleyişi tarihsel bir tesadüften çok daha fazla bir şeye tekabül etmektedir. Bu, Kürdistan toplumunun sosyo-ekonomik yapısının yolaçtığı ve yüklendiği nedensel bir ilişkidir. Onbeşinci yüzyılın sonlarından itibaren Kürt toplumunun yapısal gelişimi, Kürt milliyetçiliğinin kültürel ve siyasi bir işleyişi şeklinde ortaya çıkışına, ki bu durum sosyal yapıdaki ekonomik, egemen üretim biçimi tarafından belirlenmiş ve olanak tanımıştır. Kürt milliyetçiliğinin geliş-

mesini Hassanpour üç aşamaya böler: Feodal milliyetçilik, geçiş dönemi milliyetçiliği (feodalizmden kapitalizme geçiş) ve orta sınıf milliyetçiliği. Feodal milliyetçilik dönemi Kürdistan'ın Osmanlı ve Safevi devletleri arasında ilk kez bölündüğü 1639'dan ondokuzuncu yüzyılın ortalarına, özerk Kürt emirliklerinin çöküşüne kadar devam eder. Bu döneme damgasını vuran şair Ehmedê Xanî'nin eseridir. İkinci olan geçiş dönemi son Kürt özerk emirliğine son verildiği tarihten 1918'de Birinci Dünya Savaşının sona ermesine kadar sürer ve Hacî Qadirî Koyî'nin şiirleriyle temsil edilir. Son olarak orta sınıf milliyetçiliği, Kürdistan'ın ikinci kez bölündüğü tarihten aşağı yukarı günümüze kadar uzanır ve 1960'larda *Kurdayetî* (Kürt milliyetçiliği) yükselişi ile zirveye ulaşır.

Hassanpour'a göre Ehmedê Xanî'nin *Mem û Zîn*'i "Türk, Fars ve Arap mefhumlarından ayrı ve onlarla çatışan bir Kürt mefhumu" barındırmaktadır (s. 56). Xanî Kürtlerin güçlü komşularına tabi olduklarının elbette farkındaydı ve bunu Kürt devletinin yokluğuna -ki sözkonusu yokluk, prensler arasındaki mücadeleden kaynaklanmaktadır- bağlamaktadır. Xanî'nin Kürtlerin bu sorununa bulduğu çözüm, Hassanpour'a göre, "bir Kürt padişahıdır. Bu padişah Kürtleri koruyacak ve Kürt dilini ve edebiyatını destekleyecektir" (age). Ancak bu durum öncelikli olarak hüküm süren feodal toplumdan ve ekonomik ilişkilerden kaynaklanan hizipçi ve sınırlı siyasete yolaçmasından dolayı bir neden olarak ilk sırada değildir. Sözkonusu koşullar Kürtlerin bir ulus olarak bir araya gelmesini yavaşlatmaktadır" (s. 56).

Nebez'in aksine Hassanpour feodal millliyetçilik kavramının paradoksal mahiyetinin farkında gibidir. Bu kavramı Osmanlı-İran savaşlarının çelişkili etkilerinin ve bunu izleyen dönemde, 1514 yılından sonra, Kürt emirliklerinin sosyo-ekonomik durumunun, siyasi örgütlenişi ve kültürel yapısının entegrasyon ve pasifizasyon politikalarının yarattığı tarihsel anomaliye işaret etmek için kullanmaktadır. Hassanpour açısından bu politikalar bir yandan ulusal bir birim olarak Kürt emirliklerinin siyasi açıdan birleşmesine ve iktidarlarının pe-

kiştirilmesine engel teşkil ederken; diğer yandan toprak sahibi aristokratlar ve dini kesimden gelen eğitimli seçkinler arasında ulusal bilincin oluşmasına neden olmaktadır. Aristokratlar ve dini kesim, Kürt milletine dayanarak yazıp çizen insanlardır, temsilcileri arasında en önemlileri Şerefhan Bedlîsî ve Ehmedê Xanî'dir. Bu yeni Kürt okur-yazar seçkinlerinin ortaya çıkışı, Kürt toplumundaki paradoksal güçlerin çarpışmasının bir sonucudur ve siyaset ve kültürün kati işleyişi bunu görünür kılmaktadır.

Buraya kadar tamam, ancak sorun feodal milliyetçilik kavramının teorik tutarlılığından çok işaret ettiği dönemdeki tarihsel olaylardan kaynaklanmaktadır. Bu ise onaltıncı ve onyedinci yüzyıldan beri Kürdistan'da bir siyasi ideoloji olarak Kürt milliyetçiliğinin varlığı anlamına gelmektedir. Neden Xanî'nin Kürt padişahı arayışı bir milliyetçiliktir? Hassanpour'un Xanî'yi bir Kürt milliyetçisi olarak resmetme çabası, onun etnisist bir temelde tanımlanmış Kürt ulusu algısından ileri gelmektedir. Bu ise onun *ethnos*'u ulus ile etnik kimliği ulusal kimlik ile birleştirmesine yolaçar. Milliyetçi entelektüeller tarafından neredeyse evrensel denebilecek bir biçimde benimsenmiş, sıkça yapılan bu yanlış Xanî'nin tarih içinde zaten belirli olan ve siyasette aktif rol oynayan bir ulusun taleplerini dillendirdiğini öne sürmektedir. Millet ise ulusal tarihin ve milliyetçi siyasetin öznesidir. Ancak Hassanpour'un betimlemesi kendi milliyetçilik tanımına ters düşmektedir. Hernekadar bunu teorik bir biçimde tanımlamasa da, milliyetçiliği "etnik ve aşiret bazlı toplumların modern bir millet olarak kaynaşması" olarak değerlendirmektedir (s. 44). Bu tanımlama ise, Kürt milleti milliyetçi siyasetin nesnesi değil öznesi demeye ve Xanî'nin yaşadığı dönemde varolmadığı ama icat edilmiş olması gerektiği anlamına gelmektedir. Dahası, Xanî'yi bir milliyetçi olarak resmetmek, her ikisinde de halkı siyasi iktidarın ve meşruiyetin kaynağı olarak konumlandıran demokratik halk yönetimi doktrininden türeyen, milliyetçi söylemin kavramsal yapısını ve onun siyasi pratiğini tersine çevirmektir. Xanî, öznesi Kürt ulusu veya halkından ziyade, Kürtleri

koruyacak ve kültürlerini ilerletecek bir Kürt padişahı olan yabancı egemenliğinden bağımsızlaşma süreci öngörmüştür. Xanî'nin tezine göre, milliyetçi söylemde bağımsızlığın tarihsel sürecinin öznesi/yapıcısı olarak halk veya ulus düşüncesi hiçbir şekilde mevcut değildir. Ayrıca, Xanî'nin ideali olan, bir otokrat tarafından kurulmuş bir Kürt monarşisi fikri, çoğunluk egemenliği fikrine ve bir ulus-devletle ilintili siyasi süreç ve pratiklere taban tabana zıttır.[26]

Hassanpour Xanî'nin bir Kürt monarşisi kurma ihtiyacının Kürt toplumuyla onun Safevi ve Osmanlı komşuları ve yöneticileri arasındaki ilişki tarafından tetiklenmese bile oradan miras alındığına işaret ederken kesinlikle haklıdır. Çünkü Xanî'ye göre Kürtler Türkler ve Farslardan kesinlikle ayrı olup onlarla savaşa tutuşmuşlardır. Ancak Hassanpour, Xanî'nin bunu devletsiz bir millet ile güçlü ulus-devletlerden ziyade devletsiz bir toplum ve güçlü otokratik devletler arasında yaptığı bir karşılaştırmaya dayandırdığı gerçeğini gözardı etmektedir. Ne Osmanlı Türklerinin ne de Safevi hakimiyeti altındaki Farsların kelimenin hukuki-siyasi anlamıyla bir ulus olmadığı gözönüne alınırsa bu durum daha anlaşılır kılınır. Ayrıca, Hassanpour sürekli olarak Türk ve Fars milliyetçiliklerinin oluşumu ve ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başlarında Türk ve Fars ulus-devletlerinin kuruluş sürecine değinmektedir. Eğer durum böyle ise, onaltıncı ve onyedinci yüzyılda Türk ve Fars uluslarından bahsetmek tarihi tersten okumak demektir.

Bu açıdan, Hassanpour'un argümanları Xanî'yi bir Kürt milliyetçisi olarak görmemize, eğer çok zorlama bir yorum yaparsak olanak tanımaktadır. Xanî bir milliyetçi olmayıp bir vatanseverdir. Açık bir biçimde, Türkler ve Farsların Kürt toplulu-

26 Hassanpour'un Xanî'ye bakışı ve Kürt milliyetçiliğin gelişiminde Xanî'ye biçtiği rol Lescot'un *Mem û Zîn* yorumundan açık bir biçimde etkilenmiştir. Lescot'a göre, Xanî "İslam topraklarına yabancı olan milliyetçiliği önceden haber vererek, Kürtlerin bağımsızlığını ve bölünmezliğini savunarak yaşadığı yüzyılın sınırlarını aşmış birisidir." Bkz. *Histoire des Litteratures I: litteratures anciennes, orientales et orales*, Paris: Editions Gallimard 1977, pp. 795-805.

ğunu özellikle de Kürt mirlerini, ezmesinden ve onlara zulmetmesinden rahatsızlık duymaktadır. Hassanpour'un ezilenlerin tarafında yeralması ortak bir değerler sistemi üzerine kurulmuştur. Bu değerler kurtuluş temasını da içermektedir. Ancak çoğunluk egemenliği fikri bunlardan biri değildir. Bu fikrin yokluğu ise Xanî'nin söyleminin milliyetçi diye değerlendirilmesinin önündeki en büyük engeli teşkil etmektedir. Milliyetçilik belirli bir söylemsel oluşumu, belirli kavramsal yapıların varlığını ve tarihsel koşulları gerektirir. Bunlar ise Xanî'nin hararetli vatanseverliğinde olmayan şeylerdir. Ne de tüm bu öğeler onyedinci yüzyıldaki Kürt toplumunun çoğunlukla pre-kapitalist sosyo-ekonomik ve siyasi yapısı içinde karşılanabilecek durumdadır. Bu açıdan Hassanpour'un feodal milliyetçilik kavramı ne tarihsel bir anomaliye ne de siyasi bir paradoksa, sadece ve sadece kavram karmaşasının varlığına işaret etmektedir.

Hassanpour'un Kürt milliyetçiliğini dönemselleştirmesinde, geçiş yılları son Kürt emirliğinin egemenlik altına alınmasından Birinci Dünya Savaşının sonuna kadar olan dönemi, yani 1867-1918 yıllarını, kapsamaktadır. Bu dönem Osmanlı ve İran yönetimlerinin Kürdistan üzerinde egemenliklerini sağlamlaştırdıkları ve bu devletlerin toprakları üzerinde belli bir ölçüde teritoryal merkeziyetçilik kurmaya çalıştıkları bir dönem özelliği göstermektedir. Ancak etkili askeri ve idari merkeziyetçilik kurma çabası, özellikle de Osmanlı örneğinde modernite ile karşılaşmanın etkisiyle hızlandırılan bu süreç, artan Batılı ekonomik ve siyasi egemenliğinin bozucu etkisiyle zayıflamıştır. Bu nedenle Kürdistan emperyalistler arası rekabet ve özellikle de İngiltere ve Rusya olmak üzere Avrupalı güçlerin, güç deneme tahtasına dönüşmüştür. Ekonomik alanda, kentsel ticaretle birlikte tarım alanında ihracat ürünleri için artan bir ihtiyacı tetiklemiştir. Uzun mesafe, bölgesel ve uluslararası ticaretin yaygınlaşması ve buna bağlı bölgenin ekonomik yapısının ve iletişim araçlarının gelişmesi, Osmanlı topraklarında yeralan Kürdistan'ın büyük şehirlerinde yeni yolların yapılması ve modern posta ve telgraf ağının kurulması

Kürt toplumunda yeni kapitalist ilişkilerin kök salmakta olduğunun habercisidir. Bu açıdan, Hassanpour'un feodal milliyetçilikten orta-sınıf milliyetçiliğine geçiş olarak nitelendirdiği bu geçiş dönemi Hacî Qadirî Koyî (1817-1897) şiiriyle belirtilmektedir.

Koyî şiirinde Osmanlı hakimiyeti altındaki Kürdistan'da süregiden siyasi koşullara dair kendi hissettiklerini anlatır. Şiirleri geleneksel, aristokratik ve dini liderlik kurumuna eleştirilerle doludur. Koyî onların Türklere boyun eğmelerinden şikayetçidir. Koyî bir Kürt devletinin, Kürtçenin modern ve seküler bir eğitimin aracı olacağı bir devletin, kurulması gerektiğini vurgular. Hernekadar Koyî, diğerleri gibi, siyasi iktidarın Kürtlerin bağımsızlığı ve kalkınmasının temel şartı olduğunun farkında olsa da, onun Kürt devleti tasavvuru Xanî'nin şiirindekinden tamamen farklıdır. Koyî Kürt devletinin kurucusunun halk olması gerektiğini düşünür. Bu nedenle halkı bu hedefi gerçekleştirmek için silahlanmaya çağırır. Eski geleneksel önderler, yani Kürt hareketlerinin yeni liderleri, Koyî'nin olası Kürt devletinde hiçbir mevki sahibi değildir. Onların yerini Kürt halkı belirleyecektir. Kürt halkı ise bu değişimin ve siyasi bağımsızlığın tarihsel failidir. Hernekadar Koyî'nin yazdıkları öne sürdüğü devletin kurumsal yapısına dair bir şeyler içermese de, bu devletin kurulmasında halka biçtiği fevkalade rol, bu sürecin ve pratiğin bir şekilde çoğunluk tarafından ifa edileceğini göstermektedir. Bu şerh, onun Osmanlı devletinin hakimiyeti altındaki diğer toplumlarla, özellikle de bağımsızlık elde eden ve kendi ulusal devletlerini kuran Yunanlılar ve Sırplarla Kürtleri karşılaştırdığı bölümlerde açığa çıkmaktadır.

Hassanpour Koyî'nin Kürt devleti kurma çabasındaki yeniliğin farkındadır ve bu açıdan onu *Kurdayetî*'nin öncüsü olarak resmetmesi doğru bir şeydir. Koyî'nin halka, siyasi hareketin ve değişimin öznesi olarak bakması, sekülarizmi ve her şeyden öte, Osmanlı topraklarına gelip çatan modernitenin şekillendirdiği, şiirinin tarihsel bağlamı yazdıklarına milliyetçi bir tını vermektedir. İktidarın merkezileşmesini ve bunun yol açtığı Kürt emirliklerinin dağıtılması gibi siyasi gelişmeleri ta-

kip eden, modern seküler bir eğitim Kürt aydınları arasında modern bir bakış açısı yaratmak için araçsal bir öneme sahipti (78-79). Hernekadar Koyî kökenleri geleneksel entelijensiya olan bir din alimi olsa da, Kürdistan'daki siyasi ve kültürel gelişmelerin etkisi altındaydı. Siyasi ve kültürel sekülarizmi, modernist bakış açısı ve halk, Kürt halkı, vurgusu bunları kanıtlamak için yeterlidir. Koyî, gelecek on yıllarda *Kurdayetî* tarafından savunulacak siyasi fikirlerin ve kültürel cereyanların taraftarlığını yapmıştır.

Koyî'nin siyasi değişim sürecinin öznesi olarak Kürt halkı kavrayışını ilk olarak öne sürdüğünden hiç şüphe yoktur. Bu ise Koyî'nin *Kurdayetî*'nin (Kürt milliyetçilerinin) oluşmasında en önemli ve engin katkısıdır. Ancak bu, Hassanpour'un Koyî'yi onaltıncı yüzyıla kadar geri götürdüğü Kürt milliyetçiliğinde geçiş dönemine yerleştirdiği argümanını doğrular mı? Hassanpour'un Koyî'ye bakışı onun ideolojiye özcü bir mevkiden baktığının bir başka göstergesidir. Onun argümanının temelinde, Koyî'nin geleneksel sosyo-ekonomik altyapısı ve çağın özünü teşkil eden ve Osmanlı İmparatorluğu'nda feodalizmden kapitalizme geçişin sonucu olan, modernist görüşleri arasındaki derin bir uzlaşmazlık olduğu görüşü yeralmaktadır. Bu özcü varsayım oldukça yanıltıcıdır. Bu bakış açısı Osmanlı teritoryal merkeziyetçilik politikaları ile Osmanlı İmparatorluğu'nda feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini birbirine karıştırmaktadır. Bir başka paradigma, örneğin gelenek-modernite ikiliğine dayanan yapısalcı-işlevselci paradigma veya Hegelci-Marksist Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitalist gelişme paradigması tarafından aynılaştırılmadığı müddetçe birarada düşünülen bu iki tarihsel olayın hernekadar benzer nedenleri, örneğin Batı ile ilk etkileşim ve onun hakimiyetine girme gibi, olsa da; sözkonusu olaylar farklı ve bazen çatışan sonuçlara yolaçmıştır. Bu durum özellikle Kürt topraklarında böyle olmuştur. Hükümetin merkezileştirici işlevini toprağa bağlı kılma, Anadolu'da ve imparatorluğun doğu cephesinde yeralan bölgelerde etkili bir hakimiyet kurma çabaları Tanzimat reformlarının resmi ilanından çok daha önceye gitmektedir.

Kürt emirliklerinin çoğu 1837/38 tarihinden önce egemenlik altına alınmış ve 1860'larda son emirliğin bastırılması Osmanlı devletinde ve daha sonra Türkiye şartlarında, İkinci Dünya Savaşına kadar, Kürt siyasi örgütlenişini ve örgüt liderliğini belirleyen eğilimleri pekiştirmiştir. Osmanlı Devleti tarafından Kürt emirliklerinin bastırılmasının, Kürt siyasetinde çoğunluğu tarikatların (dini kurumlar) dini liderleri olan şeyhlerin ortaya çıkışında araçsal öneme sahip olduğu bilinen bir gerçektir. 1860 yılında Botan emirliğinin bastırılmasıyla tetiklenen Bedirhan Bey isyanı asil bir ailenin başını çektiği son Kürt isyanıydı. Bu isyanı, dini unsurların başını çektiği, tarikat liderleri, ve ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başında çıkan isyanlar takip etmiştir. Bu isyanlarda dini unsurlar, tarikat şeyhleri önemli roller üstlenmişlerdir. 1880'lerin başında Şeyh Ubeydullah hareketi, yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde çıkan Şeyh Mahmud isyanı ve Şeyh Said hareketi bu duruma örnek gösterilebilir. Kürt siyasetinde şeyhlerin öne çıkması, Osmanlı İmparatorluğu'nda muhafazakarlar ve modernleşme taraftarları arasındaki iktidar mücadelesiyle aynı döneme rastlamış hem de bu mücadele tarafından da desteklenmiştir.

Hassanpour açık bir biçimde Osmanlı toprak merkeziyetçiliği siyasetinin bilincindedir. Ayrıca bu sürecin Kürt toplumundaki emirliklerin hakimiyet altına alınması, Kürt topraklarında doğrudan yönetimin kurulması ve dini liderliğin yükselişi gibi etkilerini belli bir noktaya kadar tartışmaktadır. Ancak, Hassanpour bu süreci Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform ve modernleşme sürecinden ayırmamaktadır. Bu iki sürecin devlet tarafından Batı'yla karşılaşmanın siyasi, iktisadi ve askeri sonuçlarına binaen başlatıldığı doğrudur. Ancak her iki süreç farklı bir mantık izlemiş ve Kürt milliyetçiliği sözkonusu olduğunda farklı sonuçlara yol açmıştır. Toprak merkeziyeti siyaseti özellikle siyasi arenada geleneksel liderliği, özellikle de yükselen dini tarikatların önde gelen unsurlarının liderliğini sağlama almış; buna mukabil Osmanlı Devletinin karmaşık modernleşme süreci sekülarist bir Kürt entelijensiyası meydana getirmiştir. Bu iki etkiyi, modernleşme taraftarları ve gele-

nekçiler arasında süregiden çatışmalarla birlikte, biçim ve içeriği öncelikle o dönemdeki Osmanlı siyasetinin belirlediği farklı siyasi gündemler izlemiştir. Gelenekselci Kürt liderliği genel olarak Osmanlı rejimindeki muhafazakarların tarafındadır. Böylece pan-İslamizm şemsiyesi altındaki modernleşme ve değişim taraftarlarıyla kaybedilecek bir savaş vermişlerdir. Yeni Kürt entelijensiyası ise Osmanlı rejimini modernleşme ve onu rasyonel bir zemin üzerinde yeniden inşa etme çabasındaki reform taraftarlarından (yenilikçilerden) yana çıkmışlardır. Ne pan-İslamist siyaset ne de yenilikçilerin modernist hedefleri son dönem Osmanlı siyasetinde değişiklik yaratabilmiştir. Türk milliyetçiliğinin zuhuru ve ardından zafer kazanması Osmanlı siyasetinde her iki eğilimin yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Kürt siyaseti açısından sonuç başka türlü olmuştur. Etnik milliyetçiliğin zaferi ve sonucunda Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması yeni entelijensiyanın marjinalleşmesine yolaçmıştır. Bu durum ise Kürt siyasetinde geleneksel güçlerin ve ilişkilerin ağırlık kazanmasına neden olmuştur. Kürt entelijensiyasının dini görüşleriyle çoğunluğu okuma yazma bilmeyen geleneksel köylü kesim arasında ideolojik hegemonyalarını kurmalarına olanak tanıyan geleneksel otoriteye boyun eğmesi sonuç olarak Kürt siyasetinde modernleşmeye engel olmuştur. İki savaş arası dönemde Kürt siyasetinin formasyonu ve siyasi örgütlenişi hem mantığı hem de rol oynayanlar açısından tamamıyla gelenekseldir. Kürdistan'ın ideolojik geriliği yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ekonomik ve iktisadi siyasetleri tarafından pekiştirilmiştir. Devlet siyaseti Kürt ekonomisinin marjinalleşmesine neden olmuştur. Tüm bunlar arasında devletin elindeki en etkili entegrasyon aracı ve mekanizması olarak askeri güç göze çarpmaktadır. Bu araç vasıtasıyla devlet asimilasyon ve Kürt kimliğinin inkarını yeni Cumhuriyetin bir mensubu olmanın tek şartı kılmıştır. Osmanlı ve Türk siyasetinin belirli gelişimi Kürdistan'da modernleşme çabalarına galebe çalmıştır. Koyî tarafından dillendirilmiş, emekleme dönemindeki çoğunluk iktidarı söylemi, siyasi, iktisadi ve kültürel varolma ve gelişme koşullarından mahrum kılınmıştır. İki

savaş arası dönemde, siyasi ülkünün kurucu unsurlarından biri olan Kürt halkı mefhumu ise popüler bir ideolojiye dönüşememiştir.

Koyî'nin geleneksel sosyo-ekonomik ve kültürel altyapısı ile modernist siyasi görüşleri arasındaki uyumsuzluk, Hassanpour'un öne sürdüğünün aksine bu geçiş döneminin sarsıcı yapısal değişiklikler ve kültürel belirsizlikler dönemi olmasıyla açıklanamaz. Bu geçiş dönemi feodal milliyetçilik kavramıyla sözde başladığını, ki bu kavramın teorik açıdan tutarsız ve tarihsel olarak elle tutulur olmadığını göstermiştim, ve bu dönemin aynı şekilde İkinci Dünya Savaşı döneminde İran Kürdistanı'nda orta sınıf milliyetçiliğinin çıkışıyla bittiğini iddia etmek daha az sorunlu bir önerme değildir. Aslında Hassanpour'un Kürt toplumunun iktisadi yapısında kapitalist ilişkilerin ağırlığının duyulmasına işaret eden orta sınıf milliyetçiliği kavramı, onun Kürt milliyetçiliğini dönemselleştirmesinin, ki Hassanpour bunu kanıtlamak için hiçbir özel girişimde bulunmamıştır, söylemsel tutarlılığını yerle bir etmektedir. Bunu yapmadığı gibi, 1962 toprak reformuna kadar feodal toprak geliri İran Kürdistanı'nın ağırlıklı kırsal ekonomisinde temel artı-değer elde etme biçimi olma özelliğini muhafaza etmiştir. Hassanpour'un özcü Kürt milliyetçiliği tasavvuru bu durumu yaratan-sınırlayan gerekli ekonomik yapıyı gözden kaçırmaktadır.

Hassanpour Kürt milliyetçiliği ve milletinin bu çeşit bir soykütüğüne karşı çıkabilir ve özcülük eleştirisini kabul etmeyebilir. Ancak, kendisinin tarihsel anlatısında milliyetçi ideolojinin gelişimi ile Kürt toplumunun evrimini birbirine bağlayan aracının mahiyetini düşündüğümüzde, hiçbir itiraz geçerli olmayacaktır. Bu araç feodal, geçiş ve orta sınıf milliyetçiliği dönemselleştirmelerinin anlamında gizlidir. Bu araç, Hassannpour'un Kürt milliyetçiliği soykütüğünün mantığı, ekonomik yapı ile siyasi-ideolojik üstyapının kesişme noktasında durmakta olan bir özcü sosyal sınıf kavrayışıdır. Bu durumun çelişkilerinin farkında olması bile, özcülüğe düşmesine engel olmamaktadır. Araştırdıkları öznenin, modern kimliğini ezeli bir

kökenin baskısından nesnel tarihi olguların sözde-bilimselliğine sığınarak kurtarmaya çalışan tüm Kürt tarihi kurgularının istisnasız kuramsal temeli özcülüktür.

Milliyetçi tarihsel söylemin oluşma koşulları

Kürtlerin soykütüklerinin bu incelemesi ve Kürt tarih yazımında özcü ulus ve ulusal kimlik tasavvurlarının eleştirisi, bizleri son olarak Kürt milliyetçiliğinin söylemsel oluşumunun analizine götürecektir. Kürt milliyetçi tarih söylemi modernitenin bir sonucudur, bu sonuç Türkiye, Irak ve İran merkezi teritoryal devletlerin ortaya çıkışını takiben meydana gelmiştir. Türkiye'deki Kemalist devlet ve İran'daki Pehlevi devleti teritoryal merkeziyetçi siyasetlerini anayasalarında önceden yeralan çoğunluk hakimiyeti hukuki-siyasi prensibine dayanarak meşrulaştırmışlardır. Her iki ülkedeki resmi söylem tek ve bölünmez bir millet ve milli kimlik tasavvuruna yol açmış, böylece etnik farklılıkları ve kültürel çoğulculuğu reddetmişlerdir. Etnik ve kültürel farklılık bu açıdan yeni kimlik söyleminin temel hedefi olmuş ve bunların reddi teritoryal merkeziyetçilik siyasetinin üzerinde yükseldiği askeri güçle desteklenmiştir.

Kürtler ise hem teritoryal merkeziyetçi siyasete hem de modernite kültürüne direnç göstermişlerdir. Türkiye'deki Şeyh Said hareketi ve İran'daki Simko isyanı, özellikleri ve amaçları bakımından biraz farklı olsalar da, resmi algının Kürtlere olan bakışında benzeri etkilere neden olmuşlardır: Kürtler aşiret halinde ve ilkel, geleneksel ve modernliğe karşıydı. Kadın olsun erkek olsun Kürt farklıdır ve bu farklılığın söylem içinde ifade edilmesi milli egemenlik ve modern devletin toprak bütünlüğünü tehdit edicidir. Kürt kültürü ve dilinin bastırılması ve Kürt etnik kimliğinin inkarı bu açıdan, egemenliğin bütünlüğünü ve bölünmezliğini vurgulayan, milli kimliğe dair söylemsel stratejilerinin önemli bir parçasına işaret eder. 1930 yılında, Kemalist devletin Adalet Bakanı Esat Bozkurt şöyle demiştir.

> Sizin vekiliniz olarak, kendi kanaatimi hiçbir çekince duymadan ifade etmek istiyorum. Ben Türklerin bu ülkenin tek efendisi tek sahibi olmaları gerektiğine inanıyorum. Sahiden Türk olmayan unsurların bu ülkede tek bir hakları vardır. O da köle veya uşak olma hakkıdır (*Milliyet*, 6 Temmuz, 1930)[27]

Kürtler ve hakim olana zıt imajları, -bir yanda aşiret mensubu, barbar, anti-modern Kürt, diğer yanda eğitimli, uygar ve modern egemen- bu ötekiliği canlandırmak ve kuvvetlendirmek için ortaya sürülmüştür. Seyyah Micheal Douglas *Strange Lands and Friendly People* adlı kitabında (1951) İranlı bir ordu subayıyla konuşmasına dayanarak, şu örneği verir.

> Açık havada Subaylar Kulübünde oturduk ve kızarmış kabak çekirdeği ve antep fıstığı yiyip, soğuk içecekler içtik. Ta Rusya sınırından başlayan aşiret anlaşmazlıkları hakkında konuştuk. Subaya döndüm ve "Kürtler hakkında ne düşünüyorsun?" diye sordum. Hemen cevap verdi: "Bir Kürt bir insanın boğazını bir bardak suyu içer gibi kesiverir" dedi ve sözlerine şöyle devam etti: "Bir Kürde bir at, bir silah, bir dağ ve yedi kadar kadın ver. O çok mutlu olacaktır."[28]

Konuşma dili olarak Kürtçe bundan böyle bir farklılığın dili değil, ötekiliğin -zıtlığın ve muhalefetin- dili olmuştur. Birden bire egemen olanın kimliğini ve yeni düzenin meşruiyetini tehdit eden bir şey olmuştur.

Kürt kimliğinin bastırılması ortaya çıkan bu ulus-devletlerin kendi tanımlamalarının asli bir özelliğidir. Kapitalist girişim ve liberal siyasi kültür bu devletlerin kısa tarihinin önceki aşamaları olmamıştır. Kürt dilinin Türkiye ve İran'da baskı altına alınması Kürtlerin yazı alanından dışlanması anlamına gelmiştir. Bu Kürdistan'da sivil toplumun yakın bir zamanda ölümünün semptomatik bir ifadesi olmuş, şu ana kadar özel

27 Kendal age. 1980, 65-6. sayfalar arasından alıntılanmıştır.
28 William Douglas, *Strange Lands and Friendly People*, 1951, s. 86.

ve kamusal alan arasında aracılık eden gelişmekte olan öznelliğin ve farklılığın anlamının yokolmasına neden olmuştur. Bu, haliyle sivil toplumun ölümü, Kürt öznelliği ve kimliğinin şiddet olmaksızın kamusal ifade şansı bulamama sonucunu doğurmuştur.

Irak'ta ise durum biraz daha farklı olmuştur. Osmanlı idaresinin yerini alan siyasi otorite yabancıdır. Belirgin bir sömürge kimliğiyle Osmanlı idaresinin yerini alan bu yeni siyasi otorite çeşitli yerlilerin kimliğini belirleyen çeşitli kültürel ve etnik ilişkileri kullanarak iktidarını sağlamlaştırmaya çalışmışlardır.[29] Yerli halkın etnik ve kültürel çeşitliliğinin tanınması yönetenin sömürge kimliğinin devamı için ve özellikle de aşiret topraklarında ve Kürdistan'da, dolaylı yönetime geçen iktidar yapısının bekaası için elzemdir. Bu açıdan Arapların (Sünni) siyasi üstünlüğünün manda tarafından onaylanması Kürt idari ve kültürel özerkliği (özellikle de Güney Kürdistan'da Şeyh Mahmud'un ani yükselişini müteakip) taahhüdüne bir engel teşkil etmemiştir. Ancak pratikte, böyle bir sonuç Irak'taki ve bölgedeki güçlerin dengede durmasına bağlıdır. Bu güç dengesi ise bir yandan İngilizler, Arap hanedanı ve geleneksel Kürt liderliği arasındaki ilişkilere bir yandan da Kemalist rejim ve (daha az oranda) İran'daki Pehlevi devletinin temel aktörler olduğu bölgesel güçlerin ve çıkarların yayılmasıyla ilintilidir.

Şeyh Mahmud hareketinin yenilgiye uğraması ve Musul sorununa bulunan son çözüm Irak'taki kültürel ve etnik çoğulluğa karşı hoşgörüyü azaltsa da, Kürt idari ve kültürel özerkliği Manda'nın 1933 yılında ilgasıyla sonuçlanan pazarlıklara damgasını vurmuştur. Irak, Kürt bölgesel özerkliğini destekleyeceği ve tanıyacağı şartıyla Milletler Cemiyeti'ne kabul edilmiştir. Ancak iç ve dış destek toplayacak birleşik bir Kürt li-

29 H. Batatu, "Of the Diversity of Iraqis, the Incohesiveness of their society and their Progress in the Monarchic Period towards a Consolidated Political Structure" in A. Hourani vd. (eds.) *The Modern Middle East: A Reader*, Londra, 1993. H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutinary Movements of Iraq*, Princeton: Princeton University Press 1978. Perer Sluglett, *Britain in Iraq 1914-1932*, Londra 1976

derliğinin olmayışı, Irak hükümetinin anlaşmanın altını oymasına ve sözünden dönmesine neden olmuştur.

Irak hükümeti Kürt kimliğini mandanın ilgasından sonra açık açık sorgulamaya başlamıştır. Devletin yapısal olarak zayıf olması, milli birliğin olmayışı ve Kürt aşiret reislerinin nispeten daha güçlü bir konumda olması hükümetin Kürt kimliğini baskı altına almasının ilk ve eski gerekçeleriydi.[30] Bu açıdan ayrı bir topluluk olarak Kürtlerin dil birliğine itiraz, Kürtçede farklı lehçelerin olması, özellikle de Kürtçenin heterojen lehçe yapısının varlığı ve Kürtlerin çeşitli coğrafi bölgelere eşitsiz bir biçimde dağıldığı argümanı, Kürtçenin Kürdistan'da resmi dil ve eğitim dili olmasının önüne geçmek için stratejik bir biçimde kullanılmıştır.[31] Bu açıdan Kürtçe resmi bir statü kazanamasa da, Arapçayla birlikte okullarda öğretilmiş, Arapça ise resmi eğitim dili ve idari dil olma özelliğini sürdürmüştür. İki savaş arası dönemde, Kürt edebiyatı büyük bir gelişme göstermiş, bununla beraber Sorani lehçesi Kürtçenin Kurmanci lehçesinin Türkiye'de baskı altına alınmasını takiben oluşan boşluğu hızla doldurmuştur. Öte yandan sömürge sonrası devletin yapısal sorunları ve Osmanlı devletinin son dönemlerinin neden olduğu ve manda döneminde etkisini hissettiren sivil toplum kalıntıları, Kürtçenin gelişmesi ve serpilmesine olanak tanıyan bir alan açmıştır. Bu durumda, farklılık (etnik ve kültürel) Irak milli kimliğinin kuruluş sürecinde ayakta kalabilmiş, ancak bu durum kısa süreli olmuştur. Bu nedenle Irak'ın iki savaş arası dönemde Kürt edebi ve tarihsel yazınının merkezi olması pek de şaşırtıcı bir gelişme değildir.

Manda yönetimi Irak Kürdistanı'nda başlayan milli tarih yazımı, özü itibariyle Kürt siyaseti ve kültüründeki daha önceki modernist eğilimin bir devamı niteliğindedir. Bu hareket Osmanlı Devletinin son döneminde seküler bakış açısını benimsemiş küçük ama etkili bir grup entelektüel tarafından başla-

30 1933 tarihli Faysal Memorandumu yapısal zayıflıkları ve millet içi anlaşmazlıklardan ve ortak bir Irak toplumu yaratmanın gerekliliğinden bahsetmektedir; H. Batatu, age. 1993, s. 512

31 Mıhemed Emîn Zekî, *Du Teqellay Bêsûd* (İki Gereksiz Çaba), Bağdat: Merwanî Press 1935

tılmıştır. Osmanlı evrenselciliği davasını benimsemiş ve daha sonra millet sisteminin parçalanmasının arefesinde bu evrenselciliğin rejim içindeki konumunu değiştirmeye çalışmış, Kürt entelektüelleri zamanın siyasi ve kültürel yönelimlerine kapılmıştır. Çatırdayan bir devlet sınırları içinde ve dışında, Kürtçe ve Türkçe yazmışlar ve eserleri kültürel bir milliyetçilik tasavvuruna yol açmıştır. Buna göre, Kürt ulusal mefhumu genel olarak etnik bir topluluk anlamına gelmektedir. Bu topluluğun sınırları bu topluluğu komşularından ayıran nesnel özellikleri tarafından çizilmiştir. Bu farklılıklar bir kimliğin unsurlarını teşkil etmektedir ve uzun ve çetin bir evrim sürecinde değişmeden kalabilmişlerdir. Bu siyaset yazarları ve gazetecilere göre Kürt etnisitesi bu milli kimliğin temelini teşkil etse de, bu kişiler komşuları ile aralarındaki etnik farklılıkları mutlaklaştırmaktan imtina etmişlerdir. Yazıları etnik stereotipler içermemektedir. Dil ve kültür Kürt topluluğuna dahil olup olmama hususunda temel belirleyiciler olsa ve tüm bunlar Kürt topluluğun sınırlarını belirlese de bu durum böyledir. Bu haliyle Kürt milleti öz-yönetim aşamasında zirveye ulaşan tarihsel bir sürecin öznesidir. Öz-yönetim talebi veya ideali ise bu bağlamda demokrasi teorisi ile özdeşleşen kendi-kaderini tayin hakkından farklı bir şeydir. Öz-yönetim Kürtlerin ayrı bir etnisite olarak kendi ayrı kimliklerini, bireysel ve toplumsal olarak, varolma biçimlerini koruma ve sürdürme hakkına işaret etmektedir. Egemenlik talebi, tamamen yok değilse de, Türk milliyetçiliğinin yükselmesinden ve siyasi ve kültürel arenanın bu yükselişin ardısıra Türkleştirilmesinden önce genel olarak marjinal ve güdük kılınmıştır.

Çoğunluğu geleneksel sosyal kesimden gelen bu küçük çaplı Kürt entelektüel grubu, ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Osmanlı devlet ve toplumunun modernleşmesinin bir ürünüdür. Öncelikli olarak yenilikçi hareketin saflarına katılmış, 1908 inkılabına ve ardından İttihat ve Terakki Fırkası'nın kurulmasına neden olan olaylar silsilesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Ancak etnik farklılıkların ve kültürel hakların tanınması talebi bir yandan iç çekişmeler ta-

rafından öte yandan da evrenselci Osmanlı siyaset *ethos*'unu tamamen etnik bir hat üzerinde tanımlamaya çalışan, gittikçe artan ölçüde baskın bir konum elde eden askeri-siyasi seçkinlerin başını çektiği Türk milliyetçiliği dalgası tarafından boğulmuştur. Kemalist devletin *ethos*'unu şekillendiren Türk milliyetçiliği düşüncesi sonuç olarak Kürt siyaset ve kültürünün emekleme aşamasındaki modernist eğilimlerini bastırmıştır. Bunu, Kürt hakları, kültürü ve siyaseti mücadeleleri Osmanlı yönetimi altındaki ayrıcalıklı konumlarını yeniden elde etme çabalarından pek de ayrılamayacak dini ve aşiret seçkinlerini, yani geleneksel liderliğin otoritesini koruyarak yapmıştır. Bu geleneksel seçkinlerin egemenliği ve dini görüşlerinin ağırlığı Kürt siyasetinde kendini yoğun olarak hissettirmiştir. Bu ise Kemalist devlete Kürtlerin teritoryal merkeziyetçilik siyasetine muhalafetini gerici ve muhafazakar, geriye dönüşü savunan, modernitenin ve sekülarizmin yıkılmasını amaçlayan bir şey olarak sunmasına olanak sağlamıştır.

Irak Kürdistanı'ndaki modernist entelijensiya ve onun yazılı kültürü, Kürtçenin 1919 yılında Türkiye'de baskı altına alınmasını takiben geleneksel liderlikteki zeminlerini yitirmişlerdir. Bu liderliğin gücü ilksel bağlılıklara, aşiret nesebine ve dini (sufi) tarikatlardan alan geleneksel iktidar yapısına dayanmaktadır. Manda yönetimi bu eğilimi açık bir biçimde desteklemiş, onları dolaylı yönetime geçen sömürge iktidarı yapısına dahil edebilmek için desteklemiştir. Aşiret reislerine para, vergi indirimi ve silah gibi maddi kaynaklar tahsis edilmiş ve Osmanlı tapularının tanınması gibi uygulamalara gidilmiştir. Bu tapular 1886'dan itibaren aşiret toprak mülkiyetinin hukuki-siyasi zeminini tesis etmiştir. Tapuların tanınmasıyla büyük arazilerin yönetimi Haşimi yönetimini destekleme sözü veren aşiret liderlerine geçmiştir. Geleneksel liderlerin otoritesi, nüfuzlu şeyh ve ağalar Irak Parlamentosunda vekilliğe seçilip, parlamentonun üçte birini oluşturduklarında (99 vekilden 34'ü) sömürge yönetimi tarafından resmi olarak onaylanmış oluyordu.[32]

32 Batatu age. 1978, s. 95

İngiliz mandası Irak Kürdistanı'ndaki geleneksel iktidar yapısını sonuna kadar desteklemiştir. Bunu ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren dağılmakta olan aşiretlerin dağılma sürecini tersine çevirerek yapmıştır. İngiliz mandasının bu yeniden aşiretleştirme siyaseti dolaylı yönetimlerinin temeli olmuştur. Süleymaniye'deki bir İngiliz devlet memurunun sözleriyle: Aşiret mensubu olarak bilinen her kişi bir aşiret reisinin emri altındadır... Küçük köylerin başkanları çok önceleri yokolmuş toza toprağa karışmış aşiretlerin, parçalanmış kabilelerin liderleri olarak gösterilmişlerdir.... onlara yeniden biraraya gelmeleri ve bir zamanlar aşiret mensubu oldukları söylenmiştir.[33]

1918 yılında İngilizler tarafından çıkarılan Aşiret Anlaşmazlıkları Kanunu, 1925 yılında (113 ve 114. maddeler) monarşi anayasasına girmiş ve bu kanun aşiret arazilerini milli kanunun alanının dışına çıkarmıştır. Buna mukabil, milli ve mali idare, aşiret topraklarındaki düzenin sağlanması ve sağlamlaştırılmasıyla beraber, aşiret liderlerinin eline geçmiştir. Batatu bu yeniden aşiretleşme sürecini tarihin tersine çevrilmesi olarak tanımlamaktadır.[34] Aşiret reislerinin ve dini tarikat liderlerinin (ağa ve şeyhler) üstün otoritesi Sömürge yönetimi ve sonrasında kurulan Haşimi monarşisiyle çoğunlukla kesişmiş ve ayakta kalmayı başarmıştır.

Emekleme dönemindeki Kürt entelijensiyasının geleneksel otoritenin bu artan iktidarını tamamen hoş karşıladığı söylenemez. Fakat bu entelektüeller sömürge devletinin idari yapısıyla büyük oranda kaynaşmış ve onun kültürel ve idari pratik ve süreçlerine katılır olmuşlardır. Bunun dışında, takipçi ve etki alanı açısından sözkonusu entelijensiya sayıca oldukça azdır. Bu nedenle bu entelijensiya Kürt kent merkezlerindeki siyasi hayatın sınırlarını belirleyen kırsal bölgelerde geleneksel otoritenin gücüne ne meydan okuyabilmiş ne de karşı durabilmiştir. Ayrıca entelektüellerin Irak devletine ve onun sömürgeci efendisine karşı yükselen Arap milliyetçiliği saflarına

33 age. s. 94

34 Batatu, age. 1993, s. 571; age. 1978 s. 78; Sluglett age. 1976

katılma olanağı da bulunmamaktadır. Kürt kimliğinin ortaya çıkışı ve zemini, Kürt etnisitesi, onu geleneksel otoriteye sağlam bir biçimde bağlayan güçlü bir bağın varlığına işaret etmektedir. Bunlar entelektüellerin geleneksel liderlerin sağlamlaştırılmış otoritesine karşı verdikleri kararsız, tedirgin ve kaybetmeye mahkum savaşın hangi şartlar altında verildiğini gözler önüne sermektedir. Modern siyasi parti örgütü modern entelektüellerin aşiret ve dini liderliğin otoritesine karşı istikrarsız konumlarını güçlendirse de, kültürel alan bu entelektüellerin gerçek alanı ve sığınağı olma özelliğini sürdürmüştür.

Bu koşullar altında modernist entelektüeller yeni yazılı kültürün, bir yandan yazılı basının yaygınlaşması diğer yandan evrensel eğitimin desteğiyle, yapıcıları olmuşlardır. Yazılı kültürün egemenliği ve bunu müteakip kültürel üretim ve ifadede sözlü kültürün, -ki bu dönemdeki Kürt kültürünün bir özelliğidir,- gerilemesi modernitenin kültürel alanda aşamalı bir egemenlik kurduğunun da göstergesidir. Yazma ve modernite arasındaki bu önemli ilişki Irak Kürdistanı'ndaki özel ve kamusal alanların birbirinden gittikçe ayrılmasıyla hızlanmıştır. Varolan yazılı kültür ve yaratıcısı modern entelijensiyanın varlığına ve gelişimine imkan sağlayan Irak Kürdistanı'ndaki kamusal alanın ayakta kalışı, Irak'taki sivil toplumun direncine bağlıdır.

Sonuç yerine

Bu çalışma Kürt kimliğinin tamamen modern bir fenomen olduğunu öne sürmektedir. Oluşumu bu yüzyılın ilk yıllarında Türk, Arap ve Fars kimliklerle ilişkiler sonucu gerçekleşmiştir. Sözkonusu oluşum ortak bir köken anlamına gelmez, sadece bir başlangıca, dışarıda ve içeride kültür ve siyasetle bölünmüş yeni bir kimliğe işaret eder. Asla sabit veya durağan olmayan ben ve öteki arasındaki bölünmüş ilişki, tanıma/inkar, isyan/bastırma pratiklerinin her anında kendini açığa çıkarmaktadır. Bu bölünmüş ilişki sürekli olarak yeni anlam ve farklılık sistemleri içinde yazılmakta ve yeniden yazılmaktadır.

Bu kimlik ve farklılık paradoksu Kürt milliyetçi söyleminin oluşma koşullarını belirler. Kürt ulusu ve ulusal kimliği Birinci Dünya Savaşından sonra Türkiye, Irak ve İran'da modern ulus-devlet oluşma ve yerini sağlamlaştırma yapısal süreçlerine ve buna mukabil Kürdistan'm parçalanmasına belirli bir cevap özelliği taşımaktadır. Kürt kimliğinin gözardı edilmesi ve Kürdistan'daki sivil toplumun yokedilmesi bu çok-etnili ulus-devletlerin ortak bir milli kimliği inşa etmelerinin önkoşuludur. Bu Kürt milliyetçiliğini belirli bir konuma getirmekte, onu Avrupa'daki klasik milliyetçilikten ayırmaktadır. Avrupa'daki klasik milliyetçilik modernite tarafından tetiklenmiştir. Bu oluşum sürecine modern ulus-devletin ve bunu müteakip demokratik vatandaşlık ve sivil toplumun ortaya çıkışına işaret eden tarihsel pratikler ve süreçler eşlik etmiştir. Kürt kimliğinin gözardı edilmesine tepki olarak ortaya çıkan Kürt milliyetçiliği, tam tersine Kürdistan'da sivil toplumun ve demokratik yurttaşlığın yokedilmesine dayanmaktadır. Bu ise modernitenin koşulunun bastırılmasına dayanan modern bir siyasettir: Etnik/ulusal asimilasyon siyasetinin paradoksal bir özelliğidir. Bu durum, Kürt milliyetçiliğinin ve günümüz Ortadoğu'sundaki gelişiminin söylemsel temelini belirlemektedir.

5
Kürt Kimliğinin İnşası: Yirminci Yüzyıl Öncesi Tarihsel ve Edebi Kaynaklar

Amir Hassanpour

Geçmiş tüm nesillerin geleneği şimdiki neslin beyinlerine bir karabasan gibi çöker. Tam da kendilerini ve bir şeyleri kökten değiştirmeye, daha önce var olmayanı yaratmaya kalktıkları bu tür devrimci dönemlerde, endişeyle geçmişin ruhunu anımsar ve devreye sokarlar; bu geleneksel kılık değiştirme içinde ve ödünç alınmış söylemde dünya tarihinin yeni aşamasını var etmek için isimleri, savaş sloganlarını ve alışkanlıklarını ödünç alırlar.

Karl Marx
Louis Bonaparte'ın
Onsekizinci Brumaire'i

"Kökenler", eski ve uzak geçmiş bağlamında hem *Kurdayetî*, Kürt Milliyetçiliği, hem de Türk, Fars (İranlı) ve Arap devlet milliyetçiliği gibi rakipleri için vazgeçilmezdir.[1] Akademik bir tartışmadan çok öte, gerçek veya inşa edilmiş belirgin bir "köken"e yapılan gönderme, bir Kürt ulusunun varlığını ve onun egemen yönetim arzusunu olumlar ve meşrulaştırır. Türkiye ve İran'da ve daha az ölçüde Irak ve Suriye'de biricik ve kadim Türk, Fars ("İranlı") ve Arap kökenlerin inşası, Kürtleri ve diğer egemen olmayan halkları "ulus-devlet" modeli içerisinde eritme amacına hizmet etmektedir. Aslında, köken söylemi, *raison d'être*'lerini (varlık nedenlerini) büyük ölçüde diğer uluslarla aralarındaki farklılıklarda ve çatışmalarda bulan ulusal hareketlerin birçoğu için geçerlidir. Kürtlerde ise, "köken", devlet şiddeti rejimde farklılıkları (yeniden) üretme alanıdır.

1 Bu yazı 1998 yılında yazıldı ve 1999'da gözden geçirildi. Başvuru kaynakları 2002 yılında güncelleştirildi. 1930 yılından beri kullanılan Roma alfabesiyle yazılmış Kürtçe metinler kullanıldı. Farsçanın transkripsiyonunda "uzun" ve "kısa" sesli harfler için şu semboller kullanıldı: a ā, e i, ve o u.

Kökenler üzerine çatışma fikirler dünyasına ait bir şey olmasına rağmen, bölgenin siyasi koşullarından dolayı fiziksel ve sembolik bir savaşa dönüştü. Başta Türkiye (1925'ten beri) ve İran (özellikle 1920'lerin ortasından 1941'e kadar) Kürt etnik kimliğini yok etmek için etnikkırım, dilkırım ve soykırımın birçok çeşidini kullandılar. Direnme de aynı şekilde zorlu oldu. Bu savaş her cephede sürdü -tek tek bireylerin kafasından küçük televizyon ekranına, hapishanelere, infaz alanlarına ve dağlara kadar.[2]

Savaşın diğer bir alanı olan akademide ise "kökenler" sorunu üzerine başka bir mücadele yürütülüyor. Mücadelenin epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleri bulunmasına rağmen, asıl odak noktasını siyaset oluşturuyor. En büyük tartışma, tarihte nedensellik ve belirleyicilik üzerinedir. Örneğin, Hirst'e göre "geçmiş ve şimdi arasında kurulan *nedensel* bağ kavramı dilin yanlış kullanımından kaynaklanmaktadır."[3] Bu yönde düşünme eğilimi, rastlantısallık ve olasılığın alanına girmiş olmasına rağmen sıradan, mekanik nedenselliğe karşı çıkar.[4] Aynı yönde hareket ederek, yirminci yüzyıl sonlarının

2 Türkiye, devletin ve ulusun Türklüğünü vurgulamak için tüm sembolik ve fiziki alanları kullandı. Kemal Atatürk'ün "*Ne mutlu Türküm diyene*" sözü heykellerinin üzerinde, kamu binalarında, birçok Kürt şehirlerinin girişinde ve hatta dağ yamaçlarındaki ay yıldızlı Türk bayrağının altında dahi yazılıdır. Türk yazar Yaşar Kemal şöyle diyor: "Doğu Anadolu'ya (Kürt illerine) ilk kez 1951 yılında gittim ve dağlık bölgelerde 3, 5 ve 10 kilometre uzaklıktan görülecek şekilde büyük harflerle '*Ne mutlu Türküm diyene*' sözünün her yere yazılmış olduğunu gördüm. Ağrı Dağına dahi yazmışlar. Dağ da Türk olmaktan mutlu olmuş. Ve daha da kötüsü çocuklara her sabah "Türküm, doğruyum, çalışkanım" dedirtiyorlar." (Yaşar Kemal, "Türkiye'nin üzerindeki kara bulutlar," *Sansür İndeksi*, cilt. 24, No. 1, Ocak-Şubat 1995, s. 144-147). Türkçe *Hürriyet* gazetesi her gün başlığında Türkiye bayrağı, Atatürk fotoğrafı ve "*Türkiye Türklerindir*" sloganıyla birlikte çıkar. Bu slogan sürekli, Atatürk heykelleri ve resmi bayrak tarafından işgal edilmiş tüm şehir ve ilçe girişlerinde tekrarlanıyor. Türk egemenliğinin diğer sembolleri-ordu, jandarma, Atatürk portreleri ve milli marş vs- ülkenin dört bir yanında tüm fiziki ve sosyal alanlarda göze çarpar.

3 Paul Q. Hirst, *Marxism and Historical Writing*, London: Routledge and Kegan Paul 1985, s.25

4 A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst ve A. Hussain (*Marx's Capital and Capitalism Today*, Cilt. 1, s. 128) 'e göre "Meydan okuduğumuz şey *sadece* Marksismin monist ekonomik nedensellik anlayışı değil, *bunun yanı sıra diğerlerine karşı olarak*

Foucaultcu geleneği, Nietzsche'nin dünya görüşü bağlamında şimdiye kadar varolan tüm tarih yazımlarının yerine "soykütüğü" denilen tarih anlayışını getirmek için geçmişi yardıma çağırır.[5] Nietzsche'yi takip eden Foucault, tarihin, kökenler araştırmasına girdiği takdirde hatalı olacağını ileri sürer. Çünkü, bir olay veya sürecin belli bir kökenini takip etmek, ona büyük ölçüde sabit, kesin veya durağan bir "öz" kazandıracaktır.[6] "Özlerin" ve "özleştirmeler"in kâbusunu unutamayan Foucaultcu soykütüğü, geçmişi bugünde kurduğuna ve teleolojik yapısıyla geçmiş ve bugünü geleceğe bağladığına inanılan farklı tarih yazımı geleneklerini tek bir köken-araştırma girişimine esas kılar.

Kürt milliyetçiliğinin kökeni üzerine bu tür metateorik tartışmalar yapılmadı. Ne var ki, ister bir köken teorisi olsun veya olmasın, bu çalışma esas olarak başlangıçları, dönüm noktaları, devamlılıkları, kesintileri ve hatta sonlarıyla bir "tarih" rotasının veya akışının var olduğunu ileri sürüyor. Birçok anlatıda üstü kapalı olarak düzen ve bazen de düzensizlik kavramı vardır. Kısmen ulusal hareketlerin çeşitliliği, karmaşıklıkları ve araştırmacının kavramsal ve teorik kanıları bu çalışmalarda dönemselleştirmeyi gerekli kılmaktadır. Milliyetçi düşüncenin kendisi gibi, Kürt milliyetçiliği literatürü, geçmiş, bugün ve gelecek arasında basit ve nedensel bir ilişki kurar.

Bu yazı, onaltıncı yüzyılın sonlarından ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar olan dönemin, her ne kadar zengin olsa da, görece sınırlı tarihsel ve edebi metinlerindeki Kürtlük bilincinin ve fikrinin oluşumunu ele almaktadır.

nedenlerin belli birtakım kurallarına uydukları nedensellik ve ayrıcalığa dair bu tür genel kategorilerin uygunluğudur da." (vurgu orijinal metinden)

5 Foucault, metafizik kökenler üzerine kurulu tarih yazımları eleştirisini paylaşıyor olsa da, Nietzsche'nin "köken"in kavramsallaştırmasına dair okumaları "ciddi şekilde eksik" bulundu. (Deborah Cook, "Nietzsche and Foucault on Ursprung and genealogy," CLIO, cilt. 19, No. 4, Yaz 1990, s. 299-309)

6 Michel Foucault'da "Nietzsche, genealogy, history" *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon books 1984, s. 76

Gezgin satıcıyım ben, cevher satıcısı değilim
Kendi kendime yetişmişim, yetiştirilmiş değilim
Kürdüm ben, dağlıyım ve kenardanım
Kürdçe olan şu birkaç sözümü benim
İyilik ve lütuflarından imza etsinler
Ve insaf kulağıyla da dinlesinler..*

Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn* (1695-96)

Genellikle, Kürt toplumu aşiret, göçebe, kırsal ve kentleşmemiş yapılar bileşkesi olarak gösterilir. Geniş anlamda ve hatta özel alanda (antropolojik) kullanımıyla "aşiret" kavramı, özellikle toplumsal ve siyasi gelişimin devlet öncesi aşamasının evrimsel anlamı içerisinde ilkelliği barındırır. Aşiretçilik ve göçebelik, kültürel olarak sözlü gelenek ve yazılı entelektüel geleneğin olmayışıyla tanımlanır. Ancak, başta adlandırdığım, kendisini Kürt olarak tanımlayan nüfusun oluşturduğu "Kürt toplumu", sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel oluşumlar bağlamında oldukça karmaşık bir yapı arz eder. Bu karmaşıklık en azından, halklar ve yaşadıkları topraklar hakkında daha çok belgenin kaydedilmeye başlandığı onaltıncı yüzyıldan beri ayırt edilebilir.

Kürtler, onaltıncı yüzyılda, aşiretsel ve göçebe, yerleşik tarımsal ve kentsel olarak tanımlanabilecek farklı toplumsal oluşumlar içerisinde yaşıyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Kürdistan beylikler, aşiretler, kentler ve şehirler mozayiği gibiydi. Önemli bir kısmı dağlık olan coğrafi yapısıyla beraber, endüstri öncesi ulaşım olanakları insanların hareketliliğini sınırlıyordu. Daha da sınırlayıcı olan, aşiretler tarafından uygulanan mevsimlik ekonominin yaz ve kış otlaklarına yapılan düzenli yolculukları gerekli kılması, sınırlı da olsa bir hareketliliği mümkün kılmasına rağmen, köylüleri toprağa bağlayan sosyo-ekonomik sistemdi. Kendi bölgelerinde ve dı-

* Türkçe çeviri için bkz. Ehmedê Xanî, Mem û Zîn, Kürdçeden Türkçeye Çeviren: M.Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İstanbul, 1996, s.139

şında yürütülen ticaret de epey sınırlıydı. Lehçelerin, alışkanlıkların, mimarinin çeşitliliği ve diğer kültürel farklılıklar bugün dahi belirgindir.

Bu bölümde, yaygın toplumsal, ekonomik, kültürel, dilsel ve coğrafi açıdan farklı koşullar altında Kürt kimliğinin oluşmasının bir çerçevesini çiziyorum. "Kürt kimliği" ile, en basitinden "Kürt" denilen kolektif bir yapıya ait duygu, düşünce ve deneyimi kastediyorum. Bu aitlik duygusu, her ne kadar dışlamasa da, birinin ailesine, aşiretine, köyüne, kentine, yöresine, dinine ve diline olan bağlılığının ötesine geçen bir tanıma sahiptir. Aslında, bu "daha küçük" veya şahsi gruplar "daha büyük" veya evrensel bir kimliğin, örneğin "Kürtlüğün" yapıtaşlarıdır. Kürtlük, bugün bir kimlikler -dilsel, siyasi, kültürel, teritoryal ve yirminci yüzyılın bazı Kürtleri için, ırksal- zincirinden oluşuyor.

Siyasal, devletsel ve tarihsel kimlikler

Siyaset genellikle, devlet gibi büyük yönetim birimleri odaklı güç ilişkilerine indirgenmektedir. Siyasetin, daha çok her an her yerde mevcut olan sınıflar, cinsiyetler, gruplar ve hatta bireyler arasında hayata geçirilen bir olgu olarak görülmesi gerekmesine rağmen, bu çalışmada, siyasi kimliğin oluşum alanları olan devlet ve sosyal sınıflar üzerinde duruldu.

Devlet kurumu, modern (öncesi) dünyanın başta gelen büyük bileşenlerinden birini oluşturur. Dünyanın bazı bölgelerinde, insanlar yönetme becerilerine göre hiyerarşik olarak birbirlerinden ayrılıyorlardı. Örneğin, Osmanlı sarayında, yönetebilme yeteneği, sadece bir avuç insanın sahip olduğu bir nitelik olarak düşünülüyordu. En azından bazı yöneticiler, Kürtlerin yönetme becerisinden yoksun olduklarını öne sürüyorlardı. Örneğin, onaltıncı yüzyıl ortalarında bir Osmanlı yöneticisi olan Mustafa 'Ali Padişahlarına, Kürtlerin yönetmeye ehil olmadıklarını salık veriyordu:

> Aslında, hain bir Kürt, cesareti sayesinde bir ün elde et-

> miş ve bir yiğitlik abidesi olmuş olsa da asla bir yönetim kademesine oturamaz ve taraflar kendisine başvurduğunda doğru ile yanlışı birbirinden ayıramaz. Şayet bunlar bir askeri gruba, silahlara ve atlara hükmedebilselerne ala...[7]

Gerçekte, Mustafa 'Ali'nin Kürtlerin yönetme becerilerini küçümsemesi kısmen Kürtlerin içinde bulundukları realiteden kaynaklanıyordu. Yukarıdaki alıntının kaynağı olan *Counsel for Sultans* adlı eserinde, Kürtlerin, Arabistan'ın Haşimi yöneticileri kadar güçlendiklerinden şikayet ediyordu. Kürt karakterinin dikkafalılık ve inatçılıktan başka bir şey olmadığını ileri sürüyordu:

> İşte bu yüzden önceki padişahlar döneminde beylerbeyliği makamı asla Kürtlere ve Türklere (Türkmenler?) verilmedi ve hatta bunlardan hiçbiri bey de olamadılar, ancak ataları nesillerdir bu makamda olan bir beyin oğlu bey oluyordu. Fakat bugün, bu tür sınıf farklılıklarının gözönüne alınması kesinlikle terkedilmiş durumdadır. Türkler ve Kürtler, şayet yeterli gümüş ve altına sahiplerse, Haşimilerden de daha fazla yükselebiliyorlar. (age.)

Bu söylemlerden de anlıyoruz ki, onaltıncı yüzyıl ortalarında Kürtler topraklarının büyük bir bölümünde yönetilen durumdaydılar. Osmanlı devleti, tüm Kürdistan üzerinde doğrudan yönetimini tesis edecek bir pozisyonda değildi ve yarı bağımsız veya özerk devletçikler olan emirlikler ve beyliklerin varlığını kabul etmek durumundaydı. Aynı şekilde, Safeviler de Kürdistan'da doğrudan bir yönetim kuramadılar.

Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda yükselişe geçen Kürt siyasi varlığı, Kürtlerin entelektüel ve siyasi yaşamını şekillendirdi. Kürdistan'ın ilk tarihi eseri *Şerefname*, onaltıncı yüzyılda güçlenen beylikler döneminde yazıldı.[8] En önemlisi, bir

7 Mustafa 'Ali, *Mustafa 'Ali's Counsels for Sultans of 1581*. Edited and translated by Andreas Tietze, Wien: Verlag der Österreichischen Aakademie der Wissenschaften 1979, s.63.

8 Şeref Xan Bedlîsî, *Şerefnâme: Târikh-e Mofassale Kordestân*. Edited by Mohammed 'Abbasi, Tehran, 'Elmi Press, 1964 (Kahire baskısının yeniden baskısı). Sayfa referansları bu baskıdandır.

aşiretler tarihi olarak değil, "Kürdistan yöneticilerinin bir tarihi olarak yazılmıştır."[9] Yazar, Şerefhan, güçlü Bitlis Beyliğinin beyi idi. Osmanlı ve Safevi devletlerinin Kafkas, Azerbaycan, Kürdistan toprakları ve İran Körfezi üzerine aralıksız devam eden kapışmalarına maruz kalan bir bölge olan Batı Asya'daki siyasi duruma aşinaydı. Babası, Safevilerin tarafındaydı, ancak sonradan Şerefhan taraf değiştirdi ve tarihini yazdığı Bitlis Beyliğini yönetmeye devam etti. Şerefhan, Safevi sarayında çalışırken, İran devlet idari yapısına dair ilk elden deneyimlere de sahip oldu.

Yazar, *Şerefname*'yi yazmaktaki amaçlarını aşağıdaki sözlerle ortaya koyar. Tarihçiler "daha önceki dönemlerde Kürdistan yöneticilerinden (*volāt*) bahsetmedikleri için, ben de şartlarının hal ve vaziyetlerinin bir resmini çizmek ve gelenek ve göreneklerinin bir derlemesini yapmak üzere" bu kitabı yazmaya karar verir... "ki Kürdistan'ın büyük ailelerinin hikayeleri gizlilik ve inkar perdesinin ardında kalmasın" (s.9). Hernekadar, Kürtlerin geleneklerine ve karakterlerine birçok sayfa ayırmış olsa da, kitap Kürt hanedanlarının ve beyliklerinin tarihi ve onların İran ve Osmanlı devletleriyle olan ilişkileri üzerine yoğunlaşmıştır. Şerefhan, Kürtlerin, yönetme geleneğine sahip bir halk olduğunu göstermeye çalışır. Eserini "Kürdistan yöneticilerinin (*hokkām*) hikayesi" (s. 586) şeklinde adlandırır.

Yazarın Kürt hanedanlarının doğuşu ve tarihlerini anlatmaya yönelik çabası kitabın tamamına sinmiş durumdadır. Bu dönemde, Müslüman dünyasında tarihçilerin birçoğunun yö-

9 *Şerefname*, *Mem û Zîn* ve yirminci yüzyıldan önce yazılmış diğer kaynakları okurken dikkatli olmak zorundayız ve ondokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında modern Batı kavramlarıyla kurduğumuz ilişkinin ışığında edindiğimiz yeni anlamları onlarda bulmaya çalışmamalıyız. Örneğin, Şerefhan, beylikler, Osmanlı ve Safevi devletlerinde yönetim metotlarını anlatırken oldukça özenli bir kavram repertuarı kullanır (*saltanat, hükümet, emirlik, fermanfarma'i, devlet, vilayet* vs). Yeterli kaynak yokluğunda, onaltıncı ve onyedinci yüzyıl İran ve Kürt terminolojisini anlambilim açısından modernleştirmekten kaynaklı hataları engellemeyebilirdim. Bu terimlerden bazılarının geçirmiş olduğu değişime dair kısa bir tartışma için bkz. Keith Lewinstein, "*Hukūmah,*" *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Cilt. 2, 1995, s. 139-43.

netici sınıfın tarihçileri olduğu doğrudur. Ne var ki, Şeref-han'ın eserinde Kürt devlet erkanını haklı çıkarmak yönünde bilinçli bir çaba göze çarpıyor. Bu çaba, hanedanların, bağımsızlık derecelerine göre sıralandıkları, soykütükleri ve coğrafi dağılımlarından oluşan bölümlerin düzenlenmesinde hemen göze çarpıyor. Böylece, kitabın dört bölümünden (*sahife*) ilki, "saltanat bayrağını yükselten ve tarihçilerin kendilerine sultan olarak davrandıkları" (s.36) hanedanlara ayrılmış. İkinci bölüm ise, "bağımsız olup saltanat iddiasında olmayan ve yükselme (*'oruj*) niyetinde olmamalarına rağmen, yine de zaman zaman para bastıran ve adlarına hutbe okutan Kürdistan'ın büyük yöneticileri"yle (s.117) ilgilidir. Üçüncü bölüm "Kürdistan'ın diğer emir ve yöneticileri (*omarā va hokkām*)" (s.213) ile ilgilidir ve son bölüm Bitlis hükümdarları hakkındadır. (s.439)

Yazar, özellikle ikinci tip kalıksal hanedanları tanımlarken "bağımsız yönetim" kavramını yaygın ölçüde kullanır (*hukumet be istiklal* veya farklı kullanımları, örneğin s.31, 118, 119, 121, 129, 169, 191, 272, 311, 378, 409, 486, 558). Bağımsız olmanın ölçütleri para basmak, Cuma hutbesinde adının geçmesi (s. 401, 495-96) ve "herhangi bir sultana itaat etmemek"tir (s. 486). Yönetimdeki (*hokumat*) beyliklerin başarılarını öven ifadeler kullanır. Misal olarak, bir Baban beyliği yöneticisinin "yönetimde yaptığı yenilikler"i (*ekterā'āt dar hokumat*) yüceltir; topraklarını genişletme ve yükselme amacı (*'oruj va khoruj*) yönetme sanatında bir üst aşama olarak görülüyor (s.363).

Şerefname'nin yazıldığı dönemde, küçük büyük kırk emirlik Kürdistan'a hakimdi. Bu mini-devletlerin idari yapısı, başta Osmanlı devleti olmak üzere bölgedeki büyük devletlerin idari sistemlerine benzer nitelikteydiler.[10] İki Kürt beyinin talimatıyla, kitap iki kez, Osmanlı Sarayının dili olan Türkçeye çevrildi. Kürt yönetimine meşruiyet kazandırılmış oldu. Birtakım Kürt yöneticileri, kitabın kendi beylikleriyle ilgili bölü-

10 Martin van Bruinessen, *Agha, Şeyh ve Devlet: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra, Zed Books Ltd., 1992, s. 161-75.

müne eklenmek üzere katip ve tarihçilerine ilaveler (*zeyl*) yazdırdılar. Kitaptan sık sık "Kürtlerin tarihi" olarak bahsedildi.

Şerefhan sadece beyliklerin yönetim biçimlerini takdir etmekle kalmıyor; birliği sağlamakta yetersiz kalmalarından şikayet ediyordu. Kürt devlet gücünün merkezileşmesi sorunu ilk olarak Şerefhan ve çağdaşları, bir yüzyıl sonra da Kürt şairi Ehmedê Xanî tarafından gündeme getirildi. Şerefhan Kürt topraklarının genişliğine, "Doğunun en uzağından gelip Batı bölgelerinin sonlarına kadar uzanan" (s.25) diyerek vurgu yapar, ancak "birbirlerini takip etmiyor ve birbirlerine itaat etmiyor ve uyum sağlamıyorlar" (s.31) diyerek şikayet eder. Parçalanmışlığın nedenlerini açıklamakta, Muhammed Peygamberin, Kürtlerin asla birleşemeyeceklerini söylediğini iddia eden döneminin tarihçisi *Tac el-Tewārix*'in yazarı Mevlana Sa'd al-Din tarafından yazılan bir rivayeti temel alır. Saltanatlık iddiasında bulunan ve *Şerefname*'de (s.33) adı geçen beş hanedan dışında "O günden beri, bu halk (*tāyefe*) büyük bir devlet kurmayı ve saltanat sahibi olmayı başaramadı." Ayrıca Şerefhan, "Kürtler arasında yöneticiliğin (*farmānfarmā'i*) etkin olmadığı"nı (s.32) belirtir.

Şerefhan tarihinde, Kürt beylerinin çoğu soylarını Arap-İslam kökenlerine dayandırır. Üstelik bu soyağacı iddiası Kürt kimliği iddialarıyla çelişmez. Köken ve kimlikler karışık bir ilişkiler ağının parçasıdırlar. Kürt olmayan bir köken, kutsal, Müslüman bir geçmişi sayesinde meşruluk kazanabiliyordu. Osmanlı ve İran padişahları da kendilerinin halife veya Allah'ın gölgesi olduklarını iddia ediyorlardı.

Teritoryal kimlik

Bireylerde, ailelerde, aşiretlerde, etnik gruplarda veya uluslarda belli bir coğrafi bölgeyle -köy, yöre, ülke, hatta kıta- özdeşleşme her zaman ve her yerde görülür. Sınırları pek de belli olmayan Zagros dağ silsilesinin iki yanındaki topraklar nasıl "Kürtlerin ülkesi" yani *Kürdistan* (*-stan* yapım eki Farsça ve Kürtçede "ülkesi" "yeri" anlamına gelir) olarak tanımlanmış?

Farklı zamanlarda farklı etnik grupların yaşadığı bu topraklardan nasıl bir Kürt kimliği çıkmış? *Şerefname* bölgeyi, hem olumlu hem olumsuz olarak tarif edilen Kürtlere ait etnocoğrafi bir varlık olarak tanımlar. Kendilerine özgü bir karaktere, yaşam biçimine, geçim tarzlarına, ahlaki ve düşünce yapısına sahiptirler (s. 18-35). Aynı zamanda Kürt olmayanlara, özellikle Osmanlı ve İranlılara karşı dururlar.

Yazılı kaynakların gösterdiği kadarıyla, Şerefhan'dan çok önce sözkonusu bölgenin tamamı veya en azından bir kısmı, Kürt olmayanlarca, *Kürdistan* olarak adlandırılmış. Orta Asyalı bir kartograf, 1076'da çizdiği bir haritada bölgeyi "Kürtlerin yurdu" (*arā al-akrād*) olarak tanımlamış.[11] Ardından, 1157'de ölen Selçuklu Sultanı Sencer egemenliğindeki Kürt topraklarını "Kürdistan" olarak adlandırmış. Beş yüzyıl sonra da, Şerefhan, Kürdistan'ı Kürt hanedanlarının yurdu ve Kürtlerin oluştuğu dört kolun -Kurmanclar, Lurlar, Kelhurlar ve Goranlar- anayurdu olarak bir haritasını çizer. Merkezi bir Kürt devleti olmadığından, *Şerefname* Kürdistan sınırlarını geniş tutarak bu tür bir ülke/devlet yaratmayı sembolize eder. Sınırlar şekilden ziyade sözlü olarak çizilmiştir:

> ....ve Kürdistan vilayeti Hint Okyanusundan ayrılan Hürmüz Denizi kıyısından başlar; bir doğru çizgi üzerinde Malatya ve Maraş vilayetlerine kadar uzanır. Bu çizginin kuzeyinde Fars, Acem Irak'ı, Azerbaycan, Küçük ve Büyük Ermenistan, güneyinde ise Arap Irak'ı, Musul ve Diyarbekir vilayetleri bulunur. (s.24-25)

Osmanlılar ve İranlılar da egemen olmak istedikleri halkın ve toprakların etnik kimliğinin bilincindeydiler. Her iki devletin idari söylemlerinde, Şerefhan tarafından haritası çizilen bölgenin önemli bir kısmından Kürdistan olarak söz edilirdi. "Kürt" terimi, Kürdistan'da yaşayan tüm "aşiret" ve etnik

11 Pîrbal'a (1992-1993) göre, Kürdistan'ın kartografik olarak ilk kez Ali Kaşgari'nin 1076 tarihli haritasında görülmüştür (G. Chaliand & J.-P. Rageau'da kopyası çıkarıldı, *A Stratejik Atlas: Comparative Geopolitics of the World's Powers*, tr. T. Berrett, Londra: Harper Collins 1983, s.62).

halklar (Ermeniler, Asuriler ve Yahudiler) için değil, sadece etnik Kürtler için kullanılırdı (Onyedinci yüzyıl seyyahı Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sindeki "Kürt" ve "Kürdistan" terimlerinin kullanımına bakınız).[12]

Her iki devlet, kendi dillerini ve kültürlerini onlara empoze ederek Kürtlerin etnik kimliğini zayıflatamamalarına rağmen, Kürt topluluğunun Kürt etnik yapısını zayıflatarak Kürt topraklarına yerleşmeye çalıştılar. Bunu, diğer birçok yöntemin yanı sıra tüm nüfusu Horasan gibi uzak bölgelere sürerek ve Kürt bölgelerine Türk aşiretleri yerleştirerek yaptılar. Minorsky, İran devletinin Safeviler ve Kacarlar dönemlerinde Mukri Kürdistanı'nı Türkleştirmesinden bahsederek "Kürtlerin kendi özelliklerini nasıl olup da koruyabildiklerini çok şaşırtıcı" bulur.[13] Çünkü, etnik yapı ve üzerinde yaşanılan toprak arasında yakın bir ilişki vardır. Kürtlere egemen olan modern ulus-devletler "kendi toprak bütünlüklerini" korumak için coğrafi bölgeyi etnik yapısından arındırmak için daha yaygın bir çaba sarf ettiler.[14]

Bir bölgeye dair kullanılan etnik terimler, sadece anlamsal açıdan veya devletlerin tutarsız davranışları olarak ele alınamaz. Osmanlı yönetimi ve Osmanlı Türk yazarlar fethetmek ve doğrudan yönetmek istedikleri bölgeye atfen "Kürdistan" kelimesini kullanmakta tereddüt etmiyorlardı.[15] Buna karşın,

12 R. Dankoff ed., *Evliya Çelebi in Bitlis*, Leiden: E. J. Brill 1990.

13 V. Minorsky, "Mongol place-names in Mukri Kurdistan," *Bulletin of the School of African and Oriental Studies*, Vol. 19, Bölüm I, 1957, s. 65.

14 Irak devleti ülkenin "kuzeyi"nin (Irak) Kürdistan'ı olarak anılmasını reddeder. İran'da, İslami rejim döneminde isim konusunda ve kullanımında daha toleranslı olunmasına rağmen, Kürt topraklarının sadece bir kısmı "Kürdistan eyaleti" olarak kabul edilir.

15 Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde dahi, genç Türk yönetiminin Türkleştirme politikalarına rağmen, Savunma Bakanlığının çizdiği askeri haritalarda, Mısır, Suriye ve Irak'la birlikte Kürdistan'ın Osmanlı parçasını *memaliki Osmaniyye*, yani "Osmanlı toprakları" veya "bölgeler, topraklar, hükmedilen yerler, veya eyaletler" olarak tanımlanıyordu. Bu haritalara "Kürdistan" adı, İran, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya ve Macaristan için kullanılan aynı harf büyüklüğü ve yazı türüyle yazılmış (İsmet Şerif Vanlı tarafından kopyalanan haritalara ve yorumlara bkz. "Türkler, Kürt ulusunun varlığını her zaman reddetmediler," *Kurdish Facts and West-Asian Affairs*, No. 8, Temmuz-Ağustos, 1961, s. 19-22).

Kemalist Türk milliyetçileri, özellikle de Türk devlet memurları, "Kürdistan" kelimesinin ve diğer etno-coğrafi isimlerin kartografyada ve diğer alanlarda kullanımını önlemek için her tür fiziksel ve sembolik şiddeti kullandılar. Bu durum çok şaşırtıcı olmasa gerek çünkü, tarihsel bir bakış açısıyla bakarsak, "egemen bir devletin oluşumunda ve bir ulus-devlet olarak ilerlemesinde" haritalar büyük bir rol oynamıştır.[16] Kartografya, Kürtler ve merkezi yönetim arasında bir mücadele alanı olagelmiştir.[17] Örneğin, 1980'li yıllarda, Türkiye ABD Büyükelçiliğinden iki coğrafi atlası (*Readers Digest Atlas* ve *National Geographic Atlas*) Amerikan Kütüphanesinden kaldırmasını istedi, çünkü bu haritaların birinde Ermenistan ve Kürdistan isimleri yer alıyordu. İstanbul'da Lufthansa havayolları başkan yardımcısı hakkında, bir küreye sahip olmak ve onu yerel Rotary Kulüp dergisindeki bir tanıtım fotoğrafında kullanmaktan dava açıldı. Yerküredeki yasadışı yer isimleri Ermenistan, Kürdistan ve Pontus idi.[18] Bugünse, "Büyük Kürdistan" haritaları

Ondokuzuncu yüzyıl son dönemine ait bir Osmanlı sözlüğünde ismin gayrı resmi kullanımı hakkında daha fazla bilgi için, bkz. Per Jegebäck, "Kürdistan i *Qâmusul a'lâm*: Inledning till encyklopediartikeln om Kurdistan," *Multiethnica*, Nr. 26-27, Temmuz 2000, 28-29; Şirin Bozarslan and Salam Zandi, "Kurdistan i *Qâmusul a'âlam*- den osmanska encyklopedin," age., s. 30-34; P Per Jegebäck, "Efterord: Encyklopediartikeln i ett osmanskt sammanhang," age., s. 35-38

16 James R. Akerman, "The structuring of political territory in early printed atlases," *Imago Mundi: The International Journal for the History of Cartography*, Cilt. 47, 1995, s. 139

17 Ferhad Pîrbal, "Xöndineweyekî kartografîyaney kolonyalîzm le Küerdistan da," [A cartographic reading of colonialism in Kurdistan], *Rabûn* [Sweden, in Arabic script], No. 6, 1993, s. 61-81. Bir Türk tarihçi, Türk Tarih Kurumunu, erken onaltıncı yüzyıl tarihine dair bir eserden "Kürdistan" kelimesinin çıkarmasını eleştirir, ancak "Kürdistan adında bir bölgenin" varlığının "etnik yapı veya demografik bileşim"in bir ürünü değil ... "idari uygulamalar ve yerel güç yapılarındaki değişim"in ürünü olduğunu tartışarak benzer bir davranış sergiler (Baki Tezcan, "The development of the use of 'Kurdistan' as a geographical description and the incorporation of this region into the Ottoman Empire in the 16th century." Kemal Çiçek tarafından hazırlanan, *Great Ottoman-Turkish Civilization*, 3, Ankara: *Yeni Türkiye*, 2000, s. 540-53) içinde.

18 David Barchard, "Western silence on Turkey," *MERIP Reports*, Şubat 1984, s. 6 ve David Barchard, "Türkiye haritayı bir suç unsuru olarak kabul ediyor," *The Guardian* [Londra], 23 Mart 1983

düzinelerce Kürt internet sitelerinde ve yayınlarında amblem olarak kullanılmaktadır.

Dilsel ve edebi kimlikler

Ondokuzuncu yüzyıldan beri Batılı filologlar, Kürtlerin, Kürtçe olarak tanımladıkları diyalektlerin tek bir dile ait olmadığını öne sürüyorlar. Örneğin, Türkiye'de konuşulan Dımili, İran ve Irak'ta konuşulan Hewrami veya Goraninin farklı diller olduğunu iddia etmeleri gibi. Bazıları, Kürtçenin önde gelen iki büyük lehçesi Kurmanci ile Soran lehçelerinin de farklı diller olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlar. Şerefhan, dört farklı grup -Kurmanc, Lur, Kelhur ve Goran- arasında farklılıkları vurgularken, Batılı filologlar, Goran ve Lurların Kürtlüğünü inkar ederler.[19]

Kürdistan'da bu lehçe farklılıkları 1918 yılına kadar bir sorun olarak görülmüyordu. Xanî ve diğer "klasik" şairler Kurmanci lehçesinde yazıp "Kurmanci" ve "Kurdi" (Kürtçe) terimlerini birbirlerinin yerine kullanıyorlardı. Mücadelenin daha önemlisi, siyasi ve teritoryal kimliklerle ilgili olmakla beraber, bir edebiyat geleneği oluşturmakla ilgiliydi. Evrensel olarak hem Batı'da hem Doğu'da yönetme becerisi olsaydı, aşiretler ve egemen halklar arasında bir ayrım çizgisi olarak, hükmetme gücü kendisini yazı sanatında gösterebilirdi. Yazılı dil ile egemenlik gücü arasındaki bağı gösteren "kalem" ve "kılıç" metaforu, başta onyedinci yüzyılda Ehmedê Xanî'den, ondokuzuncu yüzyılda Qadirî Koyî'ye kadarki Kürt edebi söyleminde olmak üzere, modern öncesi entelektüel ve siyasi fikir dünyasında baskındır.

Xanî ve kimlikler sorunu

Xanî, *Şerefname*'den bir yüzyıl sonra 1695 yılında yazarak,

19 Amir Hassanpour, "The identity of Hewrami speakers: reflections on the theory and ideology of comparative philology,'" A. M. Mardoukhi'de, *Anthology of Gorani Kurdish Poetry*, der. Anwar Soltani, Londra: Soane Trust for Kurdistan 1998, s. 35-49 içinde.

1639 tarihli Osmanlı-Safevi sınır antlaşmasıyla Kürdistan'ın resmen bölünmesine ve ardından Osmanlı'nın Kuzey Kürdistan'daki Kürt beyliklerini bastırmasına şahit oldu.[20] Devletsizlik veya daha çok merkezi ya da birleşik bir Kürt devleti yokluğu bilinci eserinde belirgin olan sorunlardır.

En önemli eseri, *Mem û Zîn*'in (1965) şiirsel öyküsünün girişinde, Xanî, aralıksız devam eden Osmanlı-Safevi savaşlarından dolayı yıkımlarına ve iki güç tarafından boyunduruk altına alınmalarına (*mehkûm bûn*),[21] yoksunluklarına (*mehrûm bûn*, b.217), yenilgilerine ve egemenlik altına alınışlarına (*mexlûb û mutî' bûn*) (bb. 216-217) vurgu yapar. Xanî şöyle yazmış:

Bak, Arap ülkesinden Gürcü ülkesine kadar
Kürdlüktür ki olmuş kale gibi, kaleye benzer
Şu Rom da, Acem de onlarla korunup hisar olmuş
Kürtlerin hepsi dört kenarda yer almış
Kürd aşiretlerini her iki taraf
Yok edici oklarına etmişler hedef
Sınır boylarında Kürdler sanki kilitmiş
ve her bir aşiretleri sanki bir setmiş
Şu Tacik denizi ve Kızıldeniz gibi Rom deryası
çıktıkça yerinden ve harekete geçtikçe dalgası
Kürdler tümüyle kana bulanırlar
ve bir berzah gibi onları ayırırlar* (bb. 220-25).

20 1639 sınır antlaşması Osmanlının Batı Kürdistan'da yerini sağlamlaştırmasını sağladı. Minorsky'ye göre (Kürtler," *The Encyclopaedia of İslam*, Volume 2, 1927, s. 1146) "İranlılardan korkmak için bir neden kalmadığından, Türkler sistematik bir şekilde merkezileşmeye başladılar." 1650'den 1730'a kadar Diyarbakır ve Van bölgesindeki beyliklerin çoğu kontrol altına alındı ve bu süreç ondokuzuncu yüzyılda tamamlandı (Wadie jwaideh, *The Kurdish Nationalist Movement: Its origins and Development*, Syracuse Üniversitesi, Doktora tezi, 1960, s. 39)

21 b ve bb harfleri "beyit" ve "beyitler" kelimelerinin kısaltılmışıdır. Takip eden üç haneli rakam ise, M. B. Rudenko tarafından Rusçaya çevrilen (Moskova: Izdalel'stvo Vostochnoi Literatury, 1962.) *Mam i Zin*'in Kürtçe metninde beyitlere verilmiş numaralardır.

* Türkçe çeviri için bkz. Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Kürdçeden Türkçeye Çeviren: M.Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İstanbul, 1996, s.127

Xanî, Osmanlı ve İran yönetimlerini hor görür ve Osmanlı egemenliğinde olan Kürdistan'dan "baykuşun ellerinde kalmış yıkıntılar" (b. 206)[22] olarak söz eder; onun için Osmanlı ve İranlılara tabi olmak bir "utanç" kaynağıdır ('ar, bb. 207, 209); her iki güç de "adi"dirler.

Daha önce de belirtildiği gibi, onyedinci yüzyılda Batı Asya'da, insanlar yönetme "hakkına" sahip olmaktan ziyade yeteneklerine göre sınıflara ayrılıyorlardı. Belli insanlar veya bireyler yönetmeye, diğerleri de yönetilmeye yazgılıydılar. Xanî, bu duruma karşı çıkarak, Kürtlerin yönetici halklar olan Araplar, İranlılar ve Türklerden daha aşağı oldukları; Kürtlerin "eğitimsiz, köksüz ve temelsiz oldukları (b. 240); amaçlarına [*ulvi*] bağlı olmadıkları (b. 242); "ne arzu eden (*talib*) ne de arzu edilen (*metlûb*)..... ne seven ne sevilen" (bb. 240-244) oldukları iddiasını reddeder. Aksine, Kürtlerin "yetkin, olgun" (*bêkemal*), ancak "yetim ve şanssız"; "cahil veya bilgisiz değil, kederli ve koruyucusuz" (b. 246) olduklarına inanır. Kürt dili hâlâ "yeniyetme" fakat, prestijli Farsçaya denk olabilecek, gelişmekte olan bir dildir (bb. 338, 342-343).

Xanî, Kürt yöneticilerini (mîrler) Hatem gibi cömert (*bezlê Hatem*) oluşları, Rüstem gibi savaşçı (*rezmê Rostem*), mert (*cwamêrî*), gayretli (*himmet*), yüce gönüllü (*sexawet*), hükümdar becerisine sahip (*mîrînî*) ve sert (*celadet*, bb.219, 225) oluşlarından dolayı över. Diğer yandan, beyler uyuşmaz (*bêtifaq*), itaatsiz ve dağınık (*be temerud û şiqaq*, b. 230)'tırlar. Birleşememelerinin nedeni gaflet (*xîret*), aşırı hırs (*'uluwwê himmet*), cesaret ve "başka birinin yardımının yükünü (*minnet*) taşımalarına" izin vermeyen özellikleridir (bb. 228-229).

Böylece Xanî'ye göre, "şair ve yoksul" insanlardansa (*şa'ir û feqîran*), Kürtlerin boyunduruk altında kalmalarından Kürt yöneticileri (*hakim û emîran*) sorumludurlar, çünkü bir Kürt kralının bayrağı altında birleşmek istemeyenler onlardır. Sonuç olarak, Kürtler "sahipsiz" "yetimler"dir; bir yetim ancak sahibi (*xudan*, bb. 245-247) tarafından korunursa olgunlaşır. "Şayet bir krala sahip olsaydık, Tanrı onu yönetmeye layık

22 Kürt folklorunda, baykuş mal-mülk ve hayatın mahfoluşunun habercisidir.

görseydi, kendisine bir taht bahşedilseydi, kaderimize sahip çıkabilirdik." (bb. 201-203)

Ne Xanî ne Şerefhan, Kürdistan'da siyasi gücün doğasına ilişkin herhangi bir teorik veya felsefi görüş ortaya koymadılar. Yine de, Şerefhan'ın, eseri içinde, hükmetmeye dair fikirleri geniş ölçüde açıkça ifade edilmiş. En üst mertebede yer alan kraldan, en alt seviyedeki emire kadar tüm yöneticiler, her zaman yönetici hiyerarşiye itaat etmesi gereken tebaayı (*ra'āyā*) yönetmek için kalıtsal ayrıcalığa sahiptirler.[23] Xanî'nin hükümranlığa dair görüşleri de, egemenliği krala devretmesiyle oldukça benzer niteliktedir. Eserinde, "halkın" hükmetme becerisine güveni yoktur. Xanî'nin eserinde, yöneten ve yönetilen arasındaki yegane bölünme, Kürtlerin boyunduruk altında olmalarının sorumlusunu belirlemekle ilgilidir. "Şairler ve yoksullar"ın, Kürt egemenliğini ve onurunu (*namûs*, siyasi anlamda kullanılıyor, b. 210) koruma görevi ve de gücü yoktur. Yetim bir halk olarak Kürtler, Osmanlı ve İranlıların yönetimleri ve Kürdistan'ı bölmelerinden dolayı (bb. 224-225), savunmasız (*bêpenah*, b. 272), "zapt u rapt altına alınmış", "mahrum", "yenik ve aşağılanmış", "mutlak yoksulluğa mahkum olmuş" (b. 207) ve "kana bulanmış"lardır. Beyler, şairler (dün ve bugün) ve yoksulların tamamı bu özgürleşme mücadelesinde yer alsalar da, tek bir hükümdar durumu tersine çevirebilir. Hatta okur yazarlar bile edebi yeteneklerini bir kralın gölgesi altında icra edebilirler.

Bir Kürt kralı (*padşah*, bb. 196, 202) modern öncesi monarşi anlayışıyla uyumlu bir şekilde, "dünyanın muhafızı" (*cihanpenah*), b. 196), asil (*serfiraz*) ve hayırsever (*sahibkerem*, b. 199) olarak tasvir edilir. Xanî'ye göre, bir Kürt kralı "taç giydikten sonra elbette biz de faydasını (*rewac*) göreceğiz; bize -yetimlere- bakacak [ve] bizi zalimlerin elinden kurtaracak; bu Türkler bizi yenemeyecek, baykuşun elinde kalmış döküntüler olmayacağız" (bb.203-206). Kral, "kalemimizi" (*qelem*) ve "sanatımızı" (*huner*) teşvik edecek, "yaralarımıza merhem ola-

23 Vasil'eva, E. I., "Predislovie," Sharaf-Khan ibn Shamsaddîn Bidlîsî, *Sharaf-Nāme*, Tom I, Moskova, Nauka, 1976, 27-34 ve 349-50.

cak" ve "bilgilerimizi arttıracaktır" (*'ilm*, bb.197-198). Xanî'ye göre, Kürtler sadece zorbalardan kurtulmayacak; "birliği sağladıktan sonra, hepimiz bir kişiye itaat ettikten sonra, Osmanlılar, Araplar, İranlılar bizim kölelerimiz (*xulam*) olacak; en mükemmel din ve devlet [-imizi] (*dîn û dewlet*) düzenini; bilgi ve bilgeliği (*'ilm û hikmet*) hakim kılacağız" (bb. 231-233). Xanî, bir kralın Kürt dili ve edebiyatını himaye etmesi gerektiğinin de altını çizer (bb. 247-252, 270).

Bir kral nasıl güç sahibi olabilir? Kürt "yönetici ve emirleri"ni, Kürtlerin sefaletinden sorumlu olmakla suçlar; "her kim ki kılıcı hırslı ellerine almaya cesaret ederse, dünyanın hakimiyetini ele alacaktır" (bb. 210-211). Ardından, dünyanın, kalem ve yardımseverliğin birlikteliğiyle (*şîr û ihsan*, b. 215) fethedileceğini kaydeder.

Xanî'ye göre, beyliklerin merkezileşmeleri kalem gücü olmadan gerçekleşemez. Ne var ki, beyliklerin Osmanlı ve Safevi devletleri tarafından önleri kesilmiş, Kürt dili, Arap ve İranlıların kültürel ve siyasi gücü tarafından gölgede kalmıştır. Kutsal aurası nedeniyle, Xanî, İslamiyetin ortaya çıkışından beri Allah'ın lisanı olarak kabul edilen Arapçayı hedef almaz. Parlak bir edebi geleneğe sahip olmakla beraber, Farsça Arapçadan sonra gelir. Aslında, bu iki dilin kültürel ve edebi yetkinliğinin, Xanî döneminde, büyük ölçüde devletin gücünden bağımsız olarak geliştiği ileri sürülebilir. Arapça ve Farsçanın baskın edebiyat dilleri olmalarına rağmen, Safevi krallarının sarayında konuşulan dil Türkçedir. Bu nedenledir ki, bu iki dile karşı mücadele vermek, birçok açıdan, Osmanlı ve İranlılarla mücadele etmekten daha zordur.

Yine Xanî'ye göre, eğer Kürtler yetimlerse, dillerinin de korunmaya ihtiyacı var demektir. Kürtçenin bazı zayıf yanlarının olduğunu kabul etmesine rağmen (b.238), onun bu eksikliğinin dile özgü bir durum olmadığını, ancak daha ziyade bir koruyucu veya sahibinin olmayışına bağlar (bb. 245-46; 270). Şairler, her ne kadar ancak bir Kürt hükümdarın himayesinde başarılı olacaklarsa da, Kürtçenin statüsünü onlar yükseltebilirler. Böyle bir hami (*xudan*) ile, Xanî, önceki şairler Elî Herî-

rî, Melayê Cizîrî ve Feqiyê Teyran'ın bıraktığı şiir (ritmik söz) bayrağını yeniden yükseltecektir (bb. 247-52).

Kral, dile, (a) resmi bir statü kazandırarak, yani saray dili yaparak hizmet edebilir; diğer şeylerin yanı sıra, metinde sürekli tekrar edilen bir fikir, Kürtçeyi Kralın darphanesi sayesinde dolaşıma giren bir akçeye benzetmesidir, (örn. bb. 200, 269-72) (b) "din ve devlet"e (*dîn û dewlet*) mükemmelliyet kazandırarak, "bilgi ve bilim"de (*'ilm û hikmet*) (b. 233) ilerleme sağlayarak, bilgi, sanat, şiir ve kitapları destekleyerek hizmet edebilir (b. 248). Ayrıca, "aramızdan bir kral çıktığı takdirde, sanatımızın kılıcının seçkin bir duruma gelmesi, kalemimizin değerinin anlaşılması, yaralarımızın deva bulması, bilgimizin geçerlik kazanması mümkün olmaz mı?" (bb. 196-98) diye sorar.

Xanî'ye göre, Kürtçenin konumunu yükseltecek diğer etkin araçlar, okur-yazarların, özellikle dili edebiyat, din ve bilimsel amaçlarla, kitap yazma dili olarak kullanacak ve Kürtlerin entelektüel düzeyini yükseltecek şair ve eğitimcilerin çabalarıdır. Eseri, *Mem û Zîn*'in bu alanda önemli bir katkı sağlayacağını düşünür.

İki alandaki, siyasi (bir Kürt devletinin oluşumu gibi) ve edebi (anadilde yazma ve kitap derleme gibi) faaliyetler, Xanî tarafından, bir madalyonun iki yüzü olarak ele alınıyor. Dil eğitimi başlı başına yeterli değildir. Egemen bir kralın himayesinde gelişen saygın bir dil, medeni ve bağımsız bir Kürt devletine damgasına vuracaktır.

Ne var ki, Xanî'nin yaşadığı dönem, beyliklerin birleşmesi ve dilin resmileşmesi için elverişli bir dönem değildi. Güçlü bir beyin, Xanî'nin çağrısına yanıt vermemesi şaşırtıcı olmadı. Xanî bu beyi şöyle eleştiriyordu (bb. 274-284): "Tek bir bakışla, bir yığın değersiz parayı altına çevirebilecek, her gün binlerce yoksul insana hizmet edebilecek kadar zamanının zeki ve bilgili bir hükümdarı beni dinlemedi" (bb. 274, 276, 279). "Şayet kutsal bakışının iksirinden dönüp şöyle bir bize baksaydı, bu söylenenlerin tamamı şiire dönüşürdü...(bb. 281-82) diyerek şikayet eder. Şairimiz, yine de o elverişli günü

beklemedi ve "kılıcın" yokluğunda da "kalem"ini kullandı.

Saray himayesi olmadan da, Xanî, anadilini edebi ve eğitim alanlarında kullanarak geliştirme uğraşı verdi. *Mem û Zîn*'î yazmaktaki amacına dair şöyle der:

> ...inattan ya da haksızlık canına tak ettiği için
> bu işi icadetti [bid'et işledi] alışılmışın dışında ve âdetin
> Tortuyu içti, çekerek durudan elini
> Ve aynen inci gibi olan Kürd dilini
> derleyip topladı ve düzene getirdi
> ve böylece kamu için cefalar çekti* (bb. 237-39)

İslam Ansiklopedisi'ne göre, *bid'et* (*bid'a*) terimi "daha önce var olmamış veya uygulanmamış fikir, şey veya eylem, yenilik anlamına gelir.... Tam bir inançsızlık (*kofr*) olmamasına rağmen sapkın olma derecesine varan bireysel farklılık ve bağımsızlık anlamı da taşır."

Xanî, Kürtçe yazan ilk kişi olmadığı için, *Mem û Zîn*'i niçin bir *bid'et* olarak kabul ettiği sorusu akla geliyor. Şiirinde, kendi getirdiği yenilik olarak, eserinin özgünlüğüne -kendi "aklı"nın ürünü olmasına, Arap ve Fars edebiyatından hiç alıntı yapmamasına- vurgu yapar. Dilbilim -"kelimeler, anlamlar, anlatım biçimi"- ve edebi yapı -"konular", "hikayeler" ve "içerik"- açısından özgünlüğü göze çarpar (bb. 347-49). Diğer yandan, Xanî'nin en önemli *bid'eti*, *Mem û Zîn*'in içeriği ve mesajıdır. Öykü, hâlâ da bazı Kürt ozanları tarafından anlatılan *Mem û Zîn* veya *Memê Alan* adlı bir halk hikayesinden esinlenilerek yazılmıştır. Fesat planının detayları, isimler, kahramanlar ve kurgu tamamen Kürtlere özgüdür.

Mem û Zîn, Bekir tarafından tertiplenen bir anlaşmazlık nedeniyle kavuşmaları engellenen iki aşıktır. Mem, Bekir'in entrikaları sonucu ölür; Zîn ise, sevgilisinin kabri başında yasını tutarken kederden ölür. Zîn, Mem'in mezarının yanı başına gömülür. Kısa bir süre sonra, Bekir'in trajedideki rolü yeniden

* Türkçe çeviri için bkz. Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Kürdçeden Türkçeye Çeviren: M.Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İstanbul, 1996, s.129

canlanır. Başına geleceklerden korkarak iki mezarın arasında saklanır. Bu trajedideki rolü nedeniyle Bekir, burada öldürülür. Kanının aktığı yerde, kökleri derinlere inerek, aşıkların ölümlerinden sonra da kavuşmalarına engel olan dikenli bir ağaç yetişir.

Xanî'nin anlatısında, Mem ve Zîn açıkça, Osmanlı ve İran devletleri tarafından paylaşılan bölünmüş Kürdistan'ın iki parçasını temsil eder. Bekir, Xanî'nin, Kürtlerin bağımsızlıklarını kazanamamalarının en önemli nedeni olarak gördüğü Kürt beylerinin anlaşamamalarının (*şiqaq*) ve parçalanmışlıklarının (*bêtifaqî*) kişileştirilmesidir. Şair, dikenli ağacın bölücülüğüne rağmen, parçalanmışlığın bir gün mutlaka sona ereceği umudunu taşır. Hikayenin sonunda, Xanî, Mem ve Zîn'in cennet yaşamlarını sürdürdükleri sarayda, Bekir'in kapıcı (*paseban*) olduğunu gören mübarek bir adamın rüyasını anlatarak (bb. 2409-2468) birleşme umudunu yineler.

Xanî, anadilini çok sevmesine rağmen, okulda (*medrese*) öğrencilerine Arapça eğitim vermek zorundaydı. Arapçanın eğitim öğretim dili olduğu bir eğitim sisteminde, Kürtçe gibi bir dili kullanmak, Xanî'nin hayata geçirmeye cesaret edebildiği ciddi bir *bid'et* idi. Beyit tarzında yazılmış küçük bir Arapça-Kürtçe sözlük hazırladı. Ezberleme alışkanlığına dayalı öğretim metoduna uygun bir eserdi. Muhafazakarların tepki göstereceğini düşünerek, eğitimli kişiler için hazırlamadığını vurgulayarak bu yeniliğini gerekçelendirmeye çalıştı (Xanî 1979: 28-29):

Lisanın bu kelimeleri,
Çocukların ilk meyvesine (*nûbar*) adını veren
Ehmedê Xanî tarafından bir araya getirildi

Eğitimli kişiler için değil
Kuran'ı hatmettikten sonra
Daha edebiyat sever olması gereken
Kürt çocukları için yazıldı...

Sözkonusu sözlük çok tutuldu ve hâlâ, Kurmanci konuşulan bölgelerdeki dini okullarda kullanılır. Bir yüzyıl sonra, benzer bir sözlük, Şeyh Marifê Nodeyi tarafından Sorani dilinde hazırlandı (1790). Her iki eserin önemi, sözlük hazırlama alanındaki katkılarından ziyade, dini eğitim sisteminde yazılı Kürtçeyi kurumsallaştırmasında yatar.

Xanî, okul öğrencilerinin (*feqê*) kullanmaları amacıyla başka bir eser daha yazdı. *'Eqîda Îmanê* ("İman inancı") adını verdiği bu çalışma, beyit tarzında yazılmış İslamiyetin ilkelerini açıklar; dini eğitimde Kürtçenin kullanımını kabul ettirmesi açısından özel bir öneme sahiptir. Yüzyıllar boyunca, öte dünyada konuşulan tek dilin Arapça olduğu dile getirildi; bu yüzden birçok okur-yazar insan kıyamet gününde bu dili konuşamayacak olmanın endişesini yaşadı. Sözlük, medrese müfredat programlarına girmemesine rağmen, yaygın olarak kullanıldı ve başka yazarlar da benzer eserler vermeye devam ettiler ("Nehrili Şêx 'Abdullah"a atfedilen çalışmanın bir versiyonu için bkz. MacKenzie).[24] Eqîde sözlü edebiyat alanına da girer ve halk söylenceleri tarzında yazılmıştır.

Xanî, bir hükümdarın siyasi ve manevi desteğinden yoksun olduğu için, eseri *Mem û Zîn*'e farklı yerlerden tepkiler bekliyordu: Bunlar, eserini kınayabilecek (*teqbîh*) olan *ehlê halan* ("sufiler"?) (b. 341); *eshabê xerez* (b. 353), *erbabê xerez* (b. 358), "çıkarcılar ve kendisine şüpheyle bakıp gözden düşürmeye çalışacak entrikacılar", *xeyûr* (b. 352), iftira atacak (*teşnî*) olan kıskanç ve gayretkeşler; ve *xelqê nasaz*, "uyumsuz halk"tı (b. 350).

Xanî "çıkarcı" insanlardan kendisini dinlemelerini ve cömertçe hatalarını gizlemelerini (b. 358) ister. Hasımları tarafından ikna edilemeyecek ve karşı çıkanları nötralize edebilecek iyi niyetli diğer gruplara da seslenir; *ehlê 'irfan* (c. 351), "ilim irfan sahibi" olanlara, kıskanç insanlar gibi iftira atmamaları, aksine kusurlarını düzeltmeleri; *eshabê kemal* (b. 353),

24 D. N. MacKenzie, "A Kürdish Creed," in W. B. Henning (ed.), *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, Londra, Percy Lund, Humphries, 1962, s. 162-70

"meziyetli insanlara" yanlışlarını örtmeleri ve *ehlê raz* (b. 354), "ağzı sıkı adamlarla" alay etmemeleri için çağrıda bulunur.

Bu ricalar, çağrılar ve engel olmalar eserini, Kürt dilini ve kendisini savunmasıyla devam eder. *Mem û Zîn*, Kürtçenin yenilik ve masumiyetinin altını çizer:

İster kötü, ister iyi olsun bu kitap
onunla çektik biz iki yüz ıstırap
Turfandadır bu, yavrudur ve de yeni yetişme
gerçi olmasa bile pek beğenilen bir seçme
Ne var ki ben bağlardan hiç yararlanmadım ki
Yanlışlıklarımı araştırsınlar, hırsızlarınki gibi
Gönül bahçesinin taze bir fidanıdır bu
Masum ve iffetlidir, evin yavrusudur bu
İster acı, ister tatlı olsun bu, turfandadır
ve yaratılışıyla çocuk türü gibidir, o huydadır
Halden anlayanlardan ricam şu
ki, kötülemesinler bu yavruyu
Bu meyve, sulu olmasa bile
Kürdçedir, yeter bu kadarı bile
Narin ve nazlı değilse bile bu yavru
turfandadır, bana çok tatlı gelir bu
Bu meyve olmasa bile çok lezzetli
bu yavru benim için çok azizdir ve sevimli* (bb. 336-44)

Böylece, Xanî, hasımlarından, Arapça ve Farsça taraftarlarından, Kürtçeye gelişmesi için bir şans vermelerini ister. Eserini savunması yetmezmiş gibi, kendisini güç mücadelesi vermekten ziyade, uzaklardan gelen basit bir insan olarak tanıtır:

Gezgin satıcıyım ben, cevher satıcısı değilim
Kendi kendime yetişmişim, yetiştirilmiş değilim
Kürdüm ben, dağlıyım ve kenardanım

* Türkçe çeviri için bkz. Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Kürdçeden Türkçeye Çeviren: M.Emin Bozarslan, Deng Yayınları, İstanbul, 1996, s.138

Kürdçe olan şu birkaç sözümü benim
İyilik ve lütuflarından imza etsinler
Ve insaf kulağıyla da dinlesinler..* (bb. 355-57)

Kurmanci, Kuzey Kürtçesi konuşan Xanî, bugün "Kürt dünyası, Kürtlere özgü olan şey anlamına gelen Soranice diğer deyişle Orta Kürtçe bir kelime olan *Kurdewarîyi* (*Kurd+ewarî*, "şeklinde" anlamına gelen bir yapım ekidir) belirgin bir şekilde kullanır.[25] Ayrıca "Kürt yurdu" veya "Kürdistan" anlamına da gelir. "Kurd" ve "Kurmanc" kelimeleri gibi, "Kurdî" ve "Kurmancî" kelimelerini birbirinin yerine de kullanır.

Ondokuzuncu yüzyılda dahi, şairler Kürtçe yazdıkları için kendilerini savunmak durumunda kalıyorlardı. Örneğin Haris Bitlisi, *Leylî û Mecnûn* (Leyla ve Mecnun, 1758-1759 yılları civarında yazılmış) adlı eserinin girişine, kendisine bir "güneş" (*şems*), diğer deyişle genç bir kız veya nur göründüğünü ve kendisinden hikayeyi Kürtçeye (*Kurdî*) çevirmesini, çünkü Farsça bilmediğini söylediğini yazar.[26] Bedlîsî'nin de kitabı Xanî'ninki gibi Kurmanci ile yazılmıştır, ancak dilden "Kürtçe" olarak söz eder.

Xanî ve Joachim du Bellay (1522-1560)

Xanî'nin, Kürtlerin boyunduruk altında olduğu değerlendirmesi ve özgürlüğün sürekli gündeminde olması, döneminin toplumsal ve tarihsel koşulları -Kürdistan, İran ve Osmanlı İmparatorluğu'nda egemen olan feodal düzen- tarafından şekillenmişti. Ancak, fikirleri ve edebi çabaları, kabaca modern Avrupa'nın ilk dönemindeki "dilbilimsel milliyetçilik" olarak adlandırılan dilbilimsel ve edebi hareketliliğe benzer.[27] Orta-

* age. s.139

25 Tawfiq, Wehbi ve C. J. Edmonds, *A Kurdish-English Dictionary*, Oxford, Oxford Üniversity Press, 1966, s. 80.

26 Bkz. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985*, San Francisco: Mellen Research University Press, 1992, s. 72-73.

27 Bu tür bir karşılaştırmayı ilk yapan M. B. Rudenko olmuştur. "Kurdskaya literatura XVII veka" *Narody Azii I Afriki*, No. 3, 1971, s. 93-105.

çağdan modern dünyaya geçişte, edebiyatçı ve dilbilimciler ordusu, Latincenin ilahi ve bilimsel alandaki otoritesine savaş açtılar. "Anadilciler" egemen olma iddiasındaydılar ve sonunda kutsal Latinceyi tahttan indirebildiler.

Avrupa'nın "dilbilimci milliyetçileri" arasında yer alan Joachim du Bellay, Xanî'ye benzer bir söylem kullanıyordu. Ünlü kitapçığı, *La déffence et illustration de la langue françoise* (1549) de, Latince ve Grekçenin gücünü kabul ediyor, ancak "Fransız dili barbar bir dil olarak adlandırılmamalıdır"[28] (s. 23) der. Aynen Xanî gibi, anadilinin yeni doğduğunun ve gelişebilirliğinin altını çizer: "Dilimiz... şu anda sadece çiçek açıyor henüz meyve verecek olgunluğa gelmedi; ya da şöyle diyebiliriz, henüz çiçek açmamış, vereceği meyvelerini hâlâ vermemiş bir bitki veya küçük bir filiz..." (s. 27). O da dilbilim ve siyasi egemenlik arasındaki yakın ilişkinin farkındaydı: "Bu asil ve güçlü krallığın hükümranlığın dizginlerini eline alacağı ve şimdilerde yeni yeni kök salmaya başlamış olan dilimizi toprağın yüzeyine çıkartıp, Greklerin ve Romalıların kendi yüceliğine ve büyüklüğüne denk bir seviyeye yükselteceği zamanlar gelecektir" (s. 28); "Ayrıca, şu anda kaba olan dilimizin, Grek ve Latin dillerinin hırslı hayranlarının iddia ettiği gibi o kadar da aşağı ve sefil olduğunu düşünmüyorum" (s. 29); "Herkesin kendi doğduğu yeri savunması gerektiğini emreden aynı doğal yasa, dilimizin saygınlığını korumamızı da zorunlu kılar" (s. 100); "Kendi dilimizi kullanmaktan utanıyormuşuz gibi niçin diğer dillere dilencilik yapalım?" (s. 102).

Du Bellay'ın eserini okuyanlar, onun ve ardıllarının "hem Latince ve Grekçeye olan hayranlıkları ve diğer yandan kendi anadillerine olan sevgileri" nedeniyle kendileriyle çeliştiklerini fark ederler.[29] Diğer bir kaynağa göre, du Bellay "iki ayrı dönemin, hem antik Grek ve Roma hem Rönesans döneminin adamıdır. Her iki döneme de olan duygusal bağlılıkları yete-

28 Joachim du Bellay, *La deffence déffence et illustration de la langue françoyse*, İngilizceye çev: Gladys M. Turquet, Londra: J. M. Dent and Sons Ltd. 1939.
29 age., s. 8.

rince barışık değildir ve tavsiyelerinin birçoğunun içeriğine tam olarak vakıf olmadığı genel izlenimi vermektedir. Bu tavsiyeleri, belirtildiği gibi, uzak geçmişle tasavvur edilen gelecek arasında gidip gelen duygusal değişimlerini yansıtarak birbirleriyle çelişirler. *La Déffence*, bir çelişik duygular şaheseridir."[30]

Ancak, Xanî, du Bellay gibi tarihsel dönemler veya anadile ve diğer dillere sadakat arasında bölünmemiştir. Arapça ve Farsçadan "ödünç" almadığını gururla belirtir (bb. 346-49); Kürt halk öyküleri üzerine eğitim vererek, parlak Arap ve Fars edebi geleneklerini alt üst etti. Kürdistan'ın gelişmekte olan feodal toplum döneminin şairiydi; Avrupa Rönesansı, kapitalist dönemin başlangıcıysa, onyedinci yüzyıl Kürdistan'ının rönesansı, feodal düzeninin en yüksek aşamasına ulaştığı bir dönemdi.

Xanî'nin Arapça ve Farsçaya karşı aldığı tavra oranla, du Bellay Latince ve Grekçeye meydan okurken daha az kararlı ve daha uzlaşmacıdır; ancak, anadili onun hayal ettiğinden çok daha fazlasını başarmış durumdadır. İngilizce, Almanca, İspanyolca ve İtalyanca gibi diğer anadillerle birlikte Fransızca, Latince ve Grekçeyi klasik diller müzesine hapsederek saygın "ulusal diller" mertebesine ulaştı. Bunun nedenleri açıktır, çünkü du Bellay ve dil reformcuları, Fransız ve Avrupa tarihinin yeni, kapitalist döneminin habercisiydiler. Buna karşın, Xanî ve ondan sonra gelen edebiyatçılar ne Arapça ve Farsçayı tahttan indirebildiler, ne de rakip bir hükümdar olarak Kürtçeyi tahta oturtabildiler. Xanî ve du Bellay'in her ikisi de, Marx'ın deyişiyle "kendi tarihlerini yarattıklarının" bilincindeydiler. Ne yazık ki, ilki feodal düzen tarafından ciddi bir şekilde sınırlandırılmıştı. Kuzey Afrika'da, Batı ve Orta Asya'da Arapça ve Farsça edebiyat dünyasının sultanlarıydılar. Çok fazla kodlanmışlar (sözlüksel, morfolojik, anlamsal olarak, stilistik ve yazım kuralları açısından), küçük bir edebiyatçı azın-

30 Franklin I. Triplett, "Du Bellay's ambivalent defense of a Medieval vernacular: La Défence et illustration de la françoyse," *Studies in Medievalism*, Cilt. III., No. 1, Güz 1987, s. 39.

lık tarafından kullanılıyorlar ve kullanım alanı açısından oldukça sınırlıydılar (modern dillerle karşılaştırıldığında); feodal himaye altında gelişip güçleniyorlardı. Arapça ve Farsça, Fransızca ve İngilizce gibi modern dillerden ziyade, Çince, Latince ve Grekçe gibi "klasik" dillerdi. Xanî'nin gündeminde "ulusal" dilden çok, klasik bir edebiyatın geliştirilmesi vardı. Xanî'den farklı olarak, du Bellay'ın rüyası fazlasıyla gerçekleşti. Kapitalizmin gelişmesi, üretim düzeninin, matbaa endüstrisinin ve pazar sisteminin kendi dinamikleriyle gelişmesi köylüleri toprağa bağlı olmaktan kurtardı, elyazması ve aristokrasinin himayesi ve ulusal dillerin gelişimi önündeki diğer engeller ortadan kalktı.

Xanî, du Bellay'in, Fransızlığının bilincinde olduğundan daha fazla Kürtlüğünün bilincindeydi. Bu, özellikle bazı kavramların anlamlarını yüceltmesiyle, dili kullanmasında dahi görülebilir. "Xanî, kendi sonsuz noksanlıklarına rağmen mükemmellik alanını boş buldu; ama kendi becerisi ve uzmanlığı açısından değil, aşiretsel gayreti açısından (*te'esuba 'eşîrî*, bb.235-36)" diye yazar. Dönemindeki Kürtçe'nin durumunu sorunsallaştırmasından, aşiret ve aşiret politikalarıyla ilgilenmediği görülüyor. Kürtlere dair söyleminde devlet politikaları, hükümranlık ve halktan biridir ("aşiretsel gayret", çağdaş *te'esuba Kurdayetî*, "Kürtlük gayreti"ne daha yakın duruyor). Bunların dışında, mevcut terminolojide din temelli bir kavram olan, Farsça ve Türkçede kullanılan Arapça *millet* terimini "etnikleştirerek" ona seküler bir içerik kazandırdı. Kelime "dini topluluk" anlamına geliyor ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Hıristiyan topluluklara atfen kullanılıyordu. Xanî şöyle devam eder: "Bütün milletler kitaplara sahipken, sadece Kürtler sahip değil..." (b. 241).

Kuzey Kürdistan'da, Xanî ve çağdaşları kişisel olarak, yaşamları içerisinde Türklerden çok Ermenilerle daha çok doğrudan ilişkiler içindeydiler. Ermeni nüfusunun oranları değişkenlik göstermekte, ancak muhtemelen Kuzey Kürdistan nüfusu içindeki oranları yüzde 30-40 arasındaydı. Xanî'ye göre, yine de Kürt kimliği, farklı bir din olan Hıristiyanlık dinine

mensup ve Kürt feodal beylerinin egemenliği altında olan Ermenilerle karşıtlık üzerine tanımlanmadı. Xanî, Kürtleri, Kürdistan'ın zalimleri ve işgalcileri olarak gördüğü Osmanlılar ve İranlıların karşısına koyuyordu. Kürdistan'ın işgalcileri olmasalar dahi Araplar da, dillerinin ve dinlerinin baskın olma özelliğinden dolayı zaman zaman diğer ikisiyle aynı kefeye konuluyorlardı. Sonuç olarak, Xanî, birçok potansiyel "ötekiler"in arasından, Kürtlere politik olarak hükmedenler olarak sadece birilerini seçer. Başka bir deyişle, Öteki etnik açıdan tayin edilmiş değildir. Az sonra görüleceği gibi, ondokuzuncu yüzyılda Ermenilere farklı davranılacaktır.

Hacî Qadirî Koyî (1815?-1897)

Hacî Qadir, şu an Irak sınırları içinde bulunan Güney Kürdistan'da bir köyde doğdu. Din alimi olmak ve dini eğitim almak için medreseye gitti. Medrese öğrencilerinin birçoğu gibi seyahat edip, kendi alanlarında uzmanlaşmış hocaları bulmak için Kürdistan'ın farklı yerlerinde yaşaması gerekti. Yüzyılın ortalarında İstanbul'a gitti ve 1897 yılında ölünceye kadar burada kaldı. Elyazmaları şeklinde, basılı ve sözlü olarak Kürdistan'ın dört bir yanında dolaşan şiirler yazdı.

Koyî, Kürt kimliğinin sonu gelmeyen oluşumunda ve dönüşümünde hem bir devamlılık hem de bir kesinti oluşturur. Kürt milliyetçileri, onu Xanî'den sonra *Kurdayetî*'nin ikinci havarisi sayarlar. Devamlılığın altını çiziyor olsalar da, çok azı fikirlerinin yeniliğini ve "modernizm"ini inkar edeceklerdir. Örneğin, Mele Kerim 1960'ta yazdığı kitabına şu başlığı vermiştir: *Hacî Qadirî Koyî: Kürt Ulusunun Yaşamında Yeni Bir Dönemin Şairi*.

Ondokuzuncu yüzyıl sonlarının dünyası, Xanî'nin yaşadığı onyedinci yüzyıl sonlarından oldukça farklıdır. Bazı Avrupa ülkelerinde, üretim ve mülkiyet yoğunlaşmasındaki artışın doruğa ulaşmaya doğru gittiği endüstriyel kapitalizm tarafından feodal ekonominin son kalıntıları da ortadan kaldırılıyordu; bazı ülkelerde mutlakiyetçi devletlerin yerini burjuva de-

mokratik yönetimleri almış; büyük bir ekonomik ve siyasi güç olarak işçi sınıfı ortaya çıkmış; sosyalist ideolojiler ve uygulamalar, Batı toplumlarında hayatın bir parçası olmuştu. Batı, doğrudan veya dolaylı yoldan, kapitalist olmayan dünyanın önemli bir kısmını sömürgeleştirmişti.

Kürdistan'daki en büyük siyasi değişimse, 1860'larla birlikte geriye kalan tüm beyliklerin ve emirliklerin düşüşüydü. Ne var ki, Avrupa'dakinin tersine, beylikler sistemi yeni sosyal sınıfların, burjuvazinin ve işçi sınıfının, ve yeni bir toplumsal ve siyasi düzenin, kapitalizmin ortaya çıkışı nedeniyle yok olmadı. Mini devletler, kendileri de mutlakiyetçi feodal devletler olan ve idari merkezileşme siyaseti uygulayan iki imparatorluk tarafından alaşağı edildiler. Kürt feodalizmi beylikler olmadan varlığını sürdürdü; Kürdistan, artık hemen hemen Kürt olmayan devletlerin doğrudan yönetimi altındaydı. Aslında, 1918 sonrasında, Türkiye, İran, Irak ve Suriye "ulus-devletlerinin" kurulmasına kadar -hatta sonrasında bile- devletin gücü kırsal bölgelerden ziyade daha çok kentlerde hissediliyordu. Türkiye ve İran, siyasi gücünden yoksun feodal ve aşiretsel aristokrasi, devletle Kürt "tebaa"sı (*re'iyet*) arasında aracı olmaya devam etti.[31] Bugün bile, bu devletlerde Batı'nın "vatandaşlık" kavramı kabul edildiyse de, hayata geçirilişi düşünülenden çok uzaktadır.

Beyliklerin bastırılmasının bir sonucu, önde gelen ailelerin ve üst düzey feodal aristokrasinin diğer üyelerinin İstanbul, Bağdat ve Kahire'ye sürgün edilmeleri oldu. Botan Beyliğinin başı, Bedirhan ailesi İstanbul'a oradan da Kahire'ye gittiler. Ondokuzuncu yüzyılın son on yılının hareketli ve kozmopolit İstanbul'unda, Bedirhaniler ve diğer aileler başkentteki siyasi yaşam ve dünyanın geri kalanındaki gelişmelerle yüz yüze tanışmış oldular. Onlar siyasi ve entelektüel aktivitelerle meşgul bir çevre oluşturmakta gecikmediler.

31 Beyliklerin ortadan kalkmasından sonra, şeyhler ve dini önderler, büyük toprak sahiplerinin bir kısmı epey önplana çıktılar ve Osmanlı ve İran devletlerine karşı ayaklanmalar tertiplediler.

Koyî'nin eserleri de, Xanî'ninkiler gibi şiirlerden oluşuyor.[32] Onun da dünyasına, egemen olan, Xanî gibi, Kürtçe ve Kürt halkının kaderine, diline ve vatanı Kürdistan için büyük bir tutkuyla çabalamak olmuştur. Xanî gibi, o da Kürtlerin, Osmanlı ve İran devletleri tarafından boyunduruk altına alınmış bir halk olduğunu söyler. Kürtler için şöyle der:

Kızılbaşlar [Osmanlı Türkleri] ve
Karabaşlar [İranlılar] arasında sıkışıp kalmışlar
Mahfolmuş ve damgalanmış sığır gibiler.[33]

Osmanlıları "gayri safi" (*napak*, s. 190) ve güvenilmez bulur ve İranlılar da onlardan daha iyi değildirler. Koyî, Xanî gibi, devletleşmeyi, Kürt halkının temel sorunu olarak ortaya koyar. Koyî, Xanî'nin feodal monarşik Kürt devletinden farklı bir yönetim biçimini savunuyor olsaydı, aralarında bir kopuş olduğunu iddia edebilirdik. Kürt yaşam tarzının demokratikleşmesini savunmasına rağmen, Koyî, burjuva demokrasisi veya İngiltere, Fransa, ABD'de vs kurulmuş olan halk egemenliği kavramını geliştirmedi. Onun asıl arzusu demokrasi değil, bağımsızlıktır. Osmanlı yönetimine karşı gelişen Bulgar, Sırp, Yunan ve Ermeni bağımsızlık hareketlerinden ilham almış ancak 1789 ve 1848 Fransız devrimlerinden bahsetmemiştir, Koyî, Kürtlere bir model olması açısından 1881 Sudan ayaklanmasına atıfta bulunur, ancak 1871 Paris Komünü gibi, döneminin en önemli toplumsal devrimine değinmez. Bu onun, toplumsal devrim veya modern egemenlikten ziyade sadece

32 Düzyazının tarihi modern öncesi edebi geleneklere kadar gitmesine rağmen, birçok "anadilci" literatür çoğunlukla şiirseldir. Öyküleyici ve öyküleyici olmayan düzyazının yaygınlaşması, ulusal dillerin ortaya çıkışında önemli bir gelişmedir. Kürtçede düzyazının yaygınlaşması, daha yeni birçok edebi gelenekte olduğu gibi, gazetecilikle yakından ilgilidir (Hassanpour 1992, s. 79-81, 95-96, 276, 427-32).

33 Hacî Qadirî Koyî, *Dîwanî Hacî Qadirî Koyî* (Haji Qadiri Koyi'nin Toplu Şiirleri). Bağdat, 1986, s. 254.

bağımsızlık hareketlerine ilgi duymasından kaynaklanıyordu. Bu noktada Xanî'yle büyük bir benzerlik gösteriyor. İster demokratik olsun ister despotik olsun, hükümranlık, öncelikle bir toplumun, ulusun veya ülkenin iç politik düzeniyle ilgilidir; sınıfların ve diğer toplumsal dinamiklerin iktidarı ele geçirme mücadelesini ele alır. Bağımsızlık, bir halkın, ulusun veya ülkenin bir dış güçle çatışmasını çözüme kavuşturur. Yönetim biçimi ve bağımsızlık birbiriyle çok bağlantılıyken, Kürt entelektüelleri ve eylemcileri, yirminci yüzyılın son döneminde dahi, ilkini ihmal ederek sürekli ikincisini öne çıkarmışlardır. Koyî için, despotik feodal bir yönetim sistemi uygulayan beylikler Kürt bağımsız yönetimi için birer modeldir:

Nerede Senendec hükümdarı, Rewandiz beyzadesi,
Nerede Baban hükümdarları, Cizre ve Botan beyi,
Nerede o Kürtlerin özgür ve bağımsız olduğu,
Vatanlarının ve uluslarının Sultanları,
Ordularının ve bilginin sahipleri? (s. 86)

Ayrıca beylerin yenilgilerinin yasını tutar ve dini hiyerarşinin, şeyhlerin ve seyitlerin etkilerinin artmasına içerler (s. 213). Gerçekte, onun umudu Botan Emirliğinin, İstanbul'da yaşayan yenik beylerinden birinin liderliği altında kurulacak olan bağımsız bir Kürdistan'dır (s.92). Koyî de, Xanî gibi tarihin akışını değiştirmek için uğraşır, ancak tarihsel değişimi "Büyük Adamlar"ın işi olarak görür.[34] Koyî tüm umudunu,

34 Koyî'nin "Rum'da [Osmanlı Türkiye'si] gördüm..." şiiri, Kürdistan'ın Kürt beylerinin yönetiminde olduğu, geçmişte kalmış bir döneme nostaljik bir göndermedir: "Birçok devletin yıkıldığını ve kurulduğunu biliyorum, fakat dünya henüz Kürdistan'ın yaptığı gibi bir alçakgönüllülük görmemiştir. Bir zamanlar, tüm Kürt beyleri kraldılar, kaygısız ve mutluydular, cömertlikte Tai'li Hatem, savaş alanlarında Rüstem gibiydiler; geçmişte topraklarımız cesur kaplanların ve aslanların yurduydu; şimdiyse yılanların, karıncaların, kurtların ve tilkilerin oyun sahası olmuş..." (s. 91). Başka bir yandan, Kürtlere kaderci bir yaklaşımla, Bedirhan beylerin tek kurtarıcıları olduğunu söyler: "Eğer Bedirhaniler ortadan kaldırılırlarsa, Türkler sizi bir değirmende öğütür gibi paramparça edeceklerdir; acımasızca tekerlerinin altında ezilirsiniz..." (alıntı Mihemedî Mele Kerim'den, *Hacî Qadirî Koyî: Şa'irî Qonaxêkî Nöye le Jiyanî Netewey Kurd* (Hacî Qadirî Koyî: Kürt Ulusunun Yaşamında Yeni Bir Dönemin Şairi). Bağdat, Al-Najah, 1960, s. 88)

köklerinden kopmuş Bedirhan beylerine bağlamış olmasına rağmen, bütün Kürtlere, bağımsızlık için dua edip dilenmektense el ele vermeleri çağrısında bulunur (s. 71).

Öncelikli hedefi halkın yönetimi değilse de, Koyî, Osmanlı devletini yozlaşmışlığı, kanunsuzluğu ve zorbalığından dolayı eleştirir; fakat sunduğu alternatif Avrupa'da henüz hayata geçirilmiş olan laik ve burjuva demokratik düzen değildir. "Osmanlı memleketinin iklim ve toprak koşullarının bir sonucu... memurları şehir haydutları, hakimi serbest hırsız, bakanlar ve mebusları kurt, *reaya* ise bir sürüdür... Halka yaptıkları zorbalık o kadar yaygın ki, halk mahfolup bitmiş." Bu despotizmleri, büyük ölçüde, Osmanlıların "İslamın yabancıları olup, Batı'nın (*Freng*) dostları olmalarından kaynaklanıyordu" (s. 140). Bunun, kilise ve devletin ayrılmasından çok uzak bir haykırış olduğu muhakkaktır.

Koyî'yi Xanî'den ayıran nokta, Koyî'nin, geleneksel Kürt toplumunun geriliğine karşı olan uzlaşmaz duruşudur. Yeni bilimleri ve sanatları, yeni iletişim teknolojilerini, anadilde okuma yazmanın yaygınlaşmasını, kadınların eğitimini, çeviriler yapılmasını, Kürtçe gazete, kitap çıkarılmasını ve dini hurafelerden arınmayı savunarak Kürt yaşam tarzının demokratikleşmesini savunur. Xanî'nin Kürt dini hiyerarşisini savunan yaklaşımına karşın, seküler bir İstanbul'da, seküler bir emir ailesinin himayesinde yaşayan Koyî, şeyh ve mollaların inançlarını şiddetle eleştirir. Şeyhleri, onların demagojilerini, mal, mülk biriktirmekteki açgözlülüklerini, tembelliklerini, herhangi bir uygulamalı sanat alanında eğitimli olmayışlarını, parazit gibi müritlerine bağımlı oluşlarını ve de en önemlisi Kürt dili ve eğitiminin ilerlemesine olan kayıtsızlıklarını ortaya serer.[35] Öfkeyle şöyle der:

Şimdi bütün millet biliyor ki,
Siz, öğreten mollaların, siz, halkın *müftüleri*...
Öğrettiğiniz tüm o metinler, işaretler, açıklamalar ve yorumlar

35 Koyî'nin şeyhlerle ilgili şiirleri, yorumlarıyla beraber Mele Kerim'den alındı, *Hacî Qadirî Koyî*..., age. s. 34-45'den alındı.

Hepsi Kürtçe öğrenmenin önünde engel oluyorlar
(*me'arif*) (s. 227).

Kürtleri dini safsatalara karşı uyararak, Avrupa ve Japonya'nın ilerleyişlerine dikkati çeker:

Söyleyin bana, *xaneqalar*, tüm şeyhler ve *tekkeler*,[36]
Ne işe yararlar?
Tembellik, mülk ve hazine biriktirmeyi
Öğretmekten başka hiçbir şey.
Şeyhler ve mollalar bir kere olsun test edilmezler,
Zehir mi yoksa afyon mu olduklarını öğrenmek için;
Haydut mu yoksa önder mi olduklarını ortaya çıkarmak için,
Altın gibi, ayarlarını ölçmek lazım.
Şeyh ve bunlar gibilerinin arkasından gitmeyin sakın,
Kimse bir başkasına ekmek vermez.
Sırlarla ve ibadetle meşgul olan siz (şeyhler),
(Fark edin artık) Avrupa teknolojisi mucizeler yarattı,
Eyfel [kulesi]'in zirvesi göklere erişiyor...
Japon halkı, bilim ve teknikle,
Bakın nasıl Çin'e girdiler ve onu alaşağı ettiler...
(s. 185-186, 188)

Koyî, okur-yazarlığın artmasına, öğrenmeye, kitaplara, yazarlara, yazmaya ve çeviriye olan ihtiyacın altını çizer. Öğrenmek için Çin kadar uzaklara gidilmesini tavsiye eden Peygamber'in bir sözüne atıfta bulunarak "Bu sözde kadın ve erkek ayrımı yapılmamıştır; kadının eğitimini yasaklayan bir molla dinsiz demektir" der (s. 186-87). Telgraf, demiryolu (s. 235), muhtemelen yeni icat edilmiş olan gramofonu kast ederek konuşmaların kaydedilebilmesi (s. 186), romanlar (s. 106) ve gazetecilik (s. 88) gibi Batı bilim ve kültürünün ürünlerinden bahseder. Xanî'nin Kürtlüğü erkek cinsiyetliyse, Koyî'nin de-

36 *Xaneqalar*, Nakşibendi dini tarikatının (*terîqet*) dini törenleri ve şeyhleri tarafından öğretilen öğretileri ve çömezleri için kullanılır; *tekye*, Kadiri dini tarikatında aynı yapı için kullanılan bir terimdir.

mokratikleşme eğilimleri, anadili Kürtçe eğitim idealinde kadınlara da yer vermesini sağlıyor.

Bu modernleşmeci vizyonuna rağmen, Koyî kendisini Xanî'nin bir devamı olarak hatta yeniden vücut bulmuş hali olarak görür. Ünlü "Cizre ve Botan Toprakları" adlı şiirinde, Kürtleri uyanmaları, Kürdistan dışına çıkıp yeni dünyada neler olup bittiğini, yeni şeyleri, basılan gazeteleri öğrenmeleri, şeyh ve mollaları devre dışı bırakmaları, dilenmeyi ve yalvarmayı bırakmaları, birleşmeleri, el ele vermeleri ve Sudanlıların, Bulgarların, Yunanlıların ve Sırpların yaptığı gibi özgürleşmeleri için uyarır. Aynı zamanda, soydaşı Kürtlerden Xanî'nin *Mem û Zîn* eserinin giriş bölümünü iyi kavramaları çağrısında bulunur (s. 85-89). Döneminin (*zemane*) bir değerlendirmesini yaparak, "gazeteler ve romanlar zamanımızın önemli araçları olmasına rağmen... bugünün dünyasında benzeri yoktur" der Xanî'nin kitabı için; "her yerde, Soran ve Botan bu kitap sayesinde biliniyor; Kürtlerin arasından sadece Koyî ve Şeyh Xanî Kürt şiirinin temellerini atmışlardır" (s. 106-107). Burada "modernizm" ve "geleneksełcilik" veya "etnisizm" arasında bir ayrım yapılmamaktadır.

Xanî için Ermeniler bir hasım değil iken, Koyî'ye göre Kürtler için bir tehdittirler. Hiç şüphesiz bu Ermeni milliyetçiliğinin yükselmesi, devlet kurma mücadeleleri ve Koyî'nin Batı'nın onları destekleyeceği endişesinden kaynaklanıyordu. Kürtlere, Avrupa bilimini uygulayan ve bağımsızlık mücadelelerinde yek vücut olmuş Ermenileri örnek almaları öğüdünde bulunurken, Ermenistan'ın bağımsızlığının Kürdistan'ın kaybetmesi anlamına geleceğini ileri sürer ("bağımsız bir Ermenistan kurulursa, tek bir Kürt dahi kalmayacaktır," s. 85).

Koyî, Xanî'nin izinden giderek *milla*, millet kavramını etnik ve seküler bir içerik kazandırarak bir adım ileri gider ve Kürtleri diğer Müslümanlardan (Türkler, Ermeniler ve İranlılar) ve Yunan, Ermeni ve Japon gibi diğer uluslardan ayırmak için kullanır. Böylece, terim dini içeriğini yitirmiş olur. Benzer şekilde, *dewlet* kavramını Batı dillerindeki "state" anlamında kullanır. Bu tür anlamsal açılımlar, ondokuzuncu yüzyılın son

on yıllarında Arapça, Türkçe ve Farsçada da ortaya konuluyordu. Birçok şiirinde yeni anlamların izi sürülebilse de, en yoğun şekilde Ermeniler hakkında yazdığı bir metinde görülebilir: "Büyük ulusların (*milel*) arasına katıldılar; kendi devletlerini (*duwel*) oluşturmaya çok yaklaştılar" (s. 240). Xanî gibi Koyî de, Kürt toplumuna (Kürtlüğü) ve Arap, İranlı ve Türk kültürüne dair fikirlerinin özgünlüğünü özellikle vurgular.

Koyî, Xanî'nin tamamlanmamış olan Kürt dilinin geliştirilmesi ve statüsünün yükseltilmesi görevini sürdürür. Şüphesiz, dilsel iktidar dağılımı, Xanî'nin dönemindekinden farklıydı. Ondokuzuncu yüzyılda da Arapça ve Farsça prestijli diller olmaya devam ederken, Türkçe şimdi devletin, yeni basılı medyanın ve devlet kontrollü eğitim sisteminin resmi dili olmuştu. Yani, meydan okumak daha da zorlaşmıştı. Diğer yandan, başlıca mücadele gelişkin edebi dillere karşıydı. Koyî, Kürtlere kendi dillerinde yazmaları ve çeviriler yapmaları gerektiğini her fırsatta anlatmaya çabaladı. Ne var ki, edebi diller üçlemesiyle (Arapça, Farsça, Türkçe) rekabet etmek kolay değildi. En azından Koyî'nin bakış açısıyla, onlar tamamen etnikti. Yazmak hâlâ önemli bir mücadele alanı iken, Kürt entelektüellerine Kürtçe sözlü edebiyatını ve zengin halk söylencelerini derleyip yazıya dökmeleri gerektiğini hatırlattı. Ünlü Farsça *Şahname* (Krallar Kitabı) destanının bir sözlü geleneğin edebileştirilmesi olduğunu belirtir. Sonuç olarak, Avrupalı romantikler, dilin ve yaşam biçiminin sadeliğinin ve özgünlüğünün izlerini sürmek için sözlü geleneğe bakarken, Koyî, sözlü edebiyatta Kürtlüğün kaynaklarını bulmaya çalıştı.

Xanî gibi Koyî de, ardıllarına göre etnik kimliğinin dini kimliğini gölgede bıraktığı, etnik, ırksal ve diğer aidiyetler arasında fark gözetmemeyi vaaz eden bir mollaydı. 1918 öncesi Kürt edebiyat geleneğinin yaratıcısı olan entelektüellerin çoğunluğu din adamları sınıfından gelen mollalar veya onların öğrencileri (*feqêler*) idiler. Hatta, Kürdistan'ın dört yeni ulus-devlet arasında yeniden paylaşılmasından sonra bile, başta şiir olmak üzere, din adamları arasından çıkanlar ulusal mücadelede de önemli bir rol oynadılar. Mele Muhammedî Koyî

(1880-1943), örneğin, Kürt milliyetçiliğine bağlılığıyla Koyî'den sonra gelir. Birçoğu, siyasetlerindeki önemli ölçüde farklılıklarla beraber, kırsal ve kentsel nüfusun yoksul katmanlarından gelenlerdir. Bu şaşırtıcı olmasa gerek. Marx'ın da belirttiği gibi, bir sınıfın siyasi ve edebi temsilcilerinin o sınıfın üyeleri olması gerekmiyor.

II. Kuramsal sorunlar

> Tarih araştırmaları sadece bilimsel açıdan değil, politik olarak da değersizdir. Tarihin nesnesi olan geçmiş, her nasıl tasavvur edilirse edilsin, mevcut koşulları etkilemez. Tarihsel olaylar diye bir şey yoktur ve varolmadıkları gibi günümüzdeki olaylar üzerinde maddi herhangi bir etkileri de mevcut değildir. Mevcut toplumsal ilişkilerin varoluşunun koşulları zorunlu olarak bugünde vardırlar ve yine bugünde yeniden üretilirler. Geçmişin bize ihsan ettiği "bugün" değil, Marksist teorinin açıklamak istediği ve Marksist siyasi pratiğin üzerine inşa edilmek istendiği "mevcut durumdur"... "Mevcut durumun" tarihsel bir analizinin yapılması mümkün değildir.
>
> B. Hindess ve P. Hirst
> *Pre-Capitalist Modes of Production*[37]

> İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ancak tam da istedikleri gibi yapmazlar; kendi seçtikleri şartlar altında değil, ancak doğrudan karşı karşıya kaldıkları, geçmişten kendilerine bahşedilen ve verili şartlar altında yaparlar.
>
> K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*

Birinci bölümde, tarihsel ve edebi çalışmaların, egemen yönetim iddiasıyla ayrı bir halk olarak Kürtlerin farklılığının ortaya konulduğu onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Kürtlük fikrinin, bilincinin veya kimliğinin oluşumunun bir çerçevesini çizmiştim.[38] Onyedinci yüzyılla birlikte, Kürtler bu kaynak-

37 B. Hindess ve P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, London, 1975, s. 312.
38 Egemenlik, tartışmaya açık bir kavramdır ve Falk'a göre "konu egemenliğe gel-

larda (*Şerefhan* ve *Xanî*), iki yöneten halktan, Türkler ve İranlılardan ve dinsel ve dilsel açıdan baskın olan Araplardan açıkça ayırt ediliyorlardı. Kürtlerin kendi farkındalıkları bir dizi ayrım iddialarını da içeriyordu: Kürtler, 1) onları aşiretlerden ayıran kendi kendini yönetme ve devlet idaresi geçmişine, 2) hem Kürtler hem de Osmanlılar ve İranlılar gibi hasımlarınca da tanınan Kürdistan adında jeo-etnik bir yere ve ülkeye, 3) bir hükümdarın iki direği, kılıç ve kalemden biri olma görevi gören edebi bir dile ve 4) Osmanlı ve İran devletlerinden ayrılarak bağımsız olma ve bir Kürt monarşik devleti kurma arzusuna sahiptiler.

Bu iddialar, ondokuzuncu yüzyılın sonunda da, Hacî Qadirî Koyî'nin eserlerinde de var olmaya devam ettiler. Onun görüşleri, Kürt kimliğinin süregelen değişiminde hem bir kopuşu hem de bir devamlılığı oluşturur. Kürt kültürel ve siyasi yaşamında kadınların eğitimini de içeren modern eğitim, bilim, teknoloji ve iletişim araçlarını savunarak bir dönüm noktası oluşturdu. Boş inançları, çürümüşlüğü ve Kürt diline olan kayıtsızlığı nedeniyle din kurumunu eleştirdi. Feodal soyluların da bir kısmı, Kürt emellerine olan kayıtsızlıklarından dolayı reddedildi. Kürtlerin etraflarına bakıp, Osmanlı egemenliğindeki diğer ulusların özgürlük mücadelelerinden bir şeyler öğrenmeleri çağrısında bulunmasına rağmen, Koyî halk egemenliğinin ana çekirdeği olduğu bir temel üzerinde Kürt devletinin kurulmasını önermez.

Ona göre özgürlüğün mimarı bir Kürt emiri olacaktır. İstanbul'dan bakarak, Batı'daki maddi ilerleme ve Osmanlı boyunduruğundaki ulusların bağımsızlık mücadelelerinden bir hayli etkilenmiştir. Fakat, Batı'daki bu ilerlemeye olan hayranlığı,

diğinde, tarafsız ortak bir zemin bulmak çok zordur." Dahası, kökeni ve geçirdiği evrimle egemenlik, Batılı bir kavramdır ve bu yüzyıla kadar diğer bölgelerde bilinmiyordu. (yine de bazı Batılı olmayan benzerleri vardır)," Richard Falk, "Sovereignty", in Joel Krieger (ed.), *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York, Oxford University Press, 1993, s. 851-54. Kürdistan'ın feodal düzeninin içeriği için bu kavrama başvururken, daha uygun bir alternatif olmadığı için, devletin bağımsız oluşu veya bir hükümdarın devlet olma gücünü bağımsızca kullanabilmesi anlamında kullandım.

Kürt egemenliği için model olarak emirliklerin feodal düzeninin reddi boyutuna taşınamamıştır.

Şimdiye kadar, onyedinci yüzyıl Kürtlük kimliğini "ulus", "milliyetçilik" veya "ulusal farkındalık" terimleriyle kavramsallaştırmaktan kaçındım. Kürt dilinin standardizasyonu konulu çalışmamda, Koyî'den önceki Kürt kimliğinden söz ederken, "feodal 'milliyetçilik'" ve onun türevleri olan "milli farkında oluş" ve "milli duygu" gibi terimleri kullandım.[39] Koyî, "modern milliyetçi düşüncenin", başka bir deyişle orta sınıf veya burjuva milliyetçiliğinin öncüsü (s. 62); Xanî ve Koyî Kürt milliyetçiliğinin "havarileri" veya "ideologları" olarak gösteriliyor. Bu kavramsallaştırma ve bunun temelindeki kuramsal duruş, gerek bu eserde, gerekse başka yerlerde Abbas Vali tarafından, milliyetçilik üzerine "etnisist bir söylem" olarak eleştirildi; aynı zamanda, özcü, tarihselci ve teleolojik olmasıyla da eleştirdi; dahası Vali, "feodal 'milliyetçilik'" terimini bir çelişki olarak görüyor.

Konuya dair Kürt literatürü, her ne kadar birçoğu milletler ve milliyetçilik üzerine kavramsal kuramsal tartışmalardan çok milliyetçi iddialardan etkilenmiş olsa da, farklıdır. Bu araştırmalar dizisi, moderniteye göre Kürt milliyetçiliğinin gelişimini net olarak dönemselleştirmez. Xanî ve Koyî'nin ikisi de, Kürt milliyetçiliğinin ideologları olarak görülüyor. Diğer yandan, Marksizmden etkilenmiş milliyetçi çalışmalar genellikle burjuvazinin yükselişini dönemselleştirmenin kriteri olarak ele alırlar. Örneğin, Muhammed Mele Kerim, Koyî'yi "Kürt milliyetçiliğinin yaşamında yeni bir dönemin şairi olarak" kabul eder. Bu yeni dönem, sınırlı bir bölgede olmakla beraber, kapitalizmin yükselişidir. Fakat Muhammed dahi, van Bruinessen'in, Xanî'nin bir milliyetçi olmadığı savına karşı çıkar.[40]

39 Bkz. Hassanpour 1992, s. 55

40 Mihemed Mele Kerim, "Demeteqêyekî dostane legel Kak Martîn van Brinessen le barey Ehmedî Xani w Mem û Zîn-ekey û, dewrî Mem û Zîn-ewe le wişyarî neteweyî Kurd da" (Ehmedê Xanî ve onun *Mem ve Zîn* ve *Mem û Zîn*'in Kürt ulusal bilincindeki rolü hakkında Bay Nartin van Bruinessen ile dostane bir tartışma), *Gzing*, No. 19, Bahar 1998, s. 8-14; No. 20, Yaz 1998, s. 18-23; No. 21 Güz 1998, s. 13-18

Eğer Kürt kimliğinin milliyetçi kavramsallaştırılmalarındaki süreklilik rastlantısalsa, Kürtlüğün Batılı anlamında büyük bir problem var demektir. Kürtler ve onların milliyetçilikleri üzerine ilk eserler Oryantalist gelenek çerçevesinde yazıldı. Teori yokluğunda bir dizi teorik varsayımlar olmasına rağmen, bu girişim genellikle kuramsız oluyordu. 1868 yılında, François B. Charmoy, Şerefhan'ın eserinin başlığını, *Chèref-Nâmeh ou fastes de la nation kourde*[41] olarak çevirmişti. Kürtlerin bir ulus olarak karakterize edilişinin teorik bir temeli yoktu; ne Oryantalistlerin ne de onların, Kürtleri ele avuca gelmez aşiretsel bir halk olarak gören okuyucularının genel yaklaşımını değiştirdi. Aslında, *Şerefname*, 1997 yılında da, "Kürt aşiretlerinin bir tarihi" olarak Kürtler hakkında yazılmış önemli bir eser olarak görülmeye devam etti.[42]

Oryantalist literatür, "merkezi yönetimlere" karşı yapılan birçok Kürt "ayaklanması" kaydeder, ancak bunlar genellikle yerel, aşiretsel ve dini başkaldırılar olarak görülür. Xanî'nin eseri daha fazla tanınınca, Kürtlerle ilgilenen bazı Oryantalistler, kendi anlayışlarına göre dinin tarihin motoru olduğu bir İslam dünyasında, Xanî'nin görüşleriyle şaşkınlığa uğrayarak, milliyetçiliği bir anakronizm olarak değerlendirdiler. Anormallik veya anakronizm anlayışı Xanî'nin görüşleriyle de sınırlı olmadı. Yirminci yüzyıl Kürt milliyetçiliği de aynı oranda problematik bulunuyor. Çok basit, "aşiretsel" ve "göçebe" bir

41 François B. Charmoy, *Chèref-Nâmeh ou fastes de la nation kourde, par Chèref-ou'ddîne*, Tome I, première partie, St.-Pètersbourg, 1868

42 1990'ların ortasında Kürtlerin en az yarısının, nüfusu bir milyon veya daha fazla olan şehirlerde olmak üzere, kentsel bölgelerde yaşamalarına rağmen, Kürtlere hâlâ aşiretsel ve kırsal bir halk olarak bakılıyor. Birkaç örnek vermek gerekirse, mükemmel bir çalışma olan *Kurdistan: In the Shadow of History* (Tarihin Gölgesinde Kürdistan) (Martin van Bruinessen tarafından yazılmış açıklama bölümüyle Susan Meiselas tarafından kaleme alınmış, New York, Random House, 1997) *Şerefname*'den "Kürt aşiretlerinin tarihi" olarak bahseder (kitabın başında, *Şerefname*'den sayfa numarası belirtilmeden yapılan alıntılara bkz.). *Random House Dictionary of the English Language* adlı sözlüğün ilk baskısında "Kürt" kelimesi, "kırsal ve savaşçı bir halka mensup olan..." olarak tanımlar (1967 ve 1986 tarihleri arasındaki çeşitli basılı eserler). *The new Oxford Dictionary of English* (Oxford, Clarendon Press, 1998) sözlüğü de "Kürt"ü "Kürdistan'da yaşayan çoğunlukla kırsal Müslüman bir halkın üyesi" olarak tanımlar.

halk bir ulus oluşturamaz, milliyetçiliği hayata geçiremez. Belli ki, bu anlayışın temelinde, milliyetçiliğin seküler, aşiretsel olmayan, kentsel ve birçoklarınca Batılı bir siyasi fenomen olarak ele alınması yatıyor. Kürtlerin durumu, evrensel tarihin bu modeline uymadığından, açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.[43]

Batılı araştırmaların çoğu, Koyî'nin, milliyetçilik projesi içindeki yerini görmezden gelirler. Büyük olasılıkla, Koyî'den, "kendiliğinden lider olmuş bazılarının kendi hırsları veya sıkı bir yönetim altında yaşayan aşiretlerin sabırsızlıkları için bir kılıf olarak kullanılan kişisel çıkara dayalı veya feodal milliyetçilikten ayrı" bir yere koyduğu "Kürt milliyetçiliğinin modern formunun" bir "müjdecisi" olarak söz ederek ilk kez atıfta bulunan kişi Edmonds'dur ve Koyî'nin, Güney Kürdistan'ın en çok bilinen iki şairinden biri olduğunu da belirtir.[44]

Kürt milliyetçiliğinin entelektüel, kültürel ve dilsel bileşenlerine dair literatür gerek niteliksel gerek niceliksel açıdan sınırlıdır. Kürt ulusu ve ulusal hareketlerin oluşumunun herhangi bir yönüne dair kuramsal temelli araştırmalardan yoksunuz. Batılı araştırmalar yaygın olarak kuramsal bir özelliğe sahip değilken,[45] Sovyet araştırmaları, Marx, Engels ve Lenin'den yapılan birkaç alıntının ötesine pek geçmeyen Marksist-Leninist kuramsal bir kaygı güden bir çerçeve sunarlar. Sözkonusu literatür, çoğunlukla, Oryantalist gelenek içerisinde yetişmiş araştırmacılar tarafından yazılmıştır. Belirgin bir Marksist kuramsal çerçeveyle hazırlanmış hiçbir akademik araştırma bulamadım.

1990'larda teori büyük bir önem kazanmaya başladı. "*İran*

43 Bkz. Nikitine'nin *Les Kurdes: Étude sociologique et historique*, içinde "Le Kurde et l'état, la nation kurde?" bölümü., Paris, 1956, s. 177-84

44 C. J. Edmond "Kurdish Nationalism," *Journal of Contemporary History*, Cilt. 6, No. 1, 1971, s. 89; 1957, s. 290.

45 "Theories of the nation: Do they account for the Kurdish reality?" çalışmasının kısa bir bölümünde soruna değinen Gantner bir istisnadır (Serge Gantner, "Le movement national kurde: ses origins, son développement historique et ses perspectives," Orient, No. 32-33, 9. année, 4. trimestre 1964-1. trimestre 1965, s. 29-114).

Kürdistanı'nda Milliyetçilik" (1993) konulu doktora tezinde, James Coyle, "var olan milliyetçilik teorisinin ilk kez Kürtlere uygulandığını" belirtir. O, Hans Kohn'un yurttaşlık/etnik milliyetçilik paradigması çerçevesinde çalışarak, "milliyetçi hareketlerin meşruiyet temelleri"ne[46] dair iddiaları analiz etmek için Kürt sorununu kullandı. Diğer bir araştırmacı, Mesut Yeğen, Kemalist devlet ve Kürt milliyetçiliği konulu çalışmasında Foucault'nun "arkeolojik" yaklaşımını uygular.[47] 1990'lı yılların sonlarında, Abbas Vali, Kürt milliyetçi tarih yazımının "ilkselci" ve "etnisist" eleştirisiyle ilgilendi. Shahrzad Mojab, Kürt milliyetçiliği araştırmaları alanına feminist eleştiriyi getirdi.[48] Kürdistan İşçi Partisi (PKK) tarafından başlatılan milliyetçi hareketle ilgili çalışmasında, David Romano "rasyonel seçim" ve "kaynak seferberliği" teorilerini eleştirir ve yeni bir sentez önerir.[49]

Kökenlerin meta-teorisi

Vali'nin çalışması, Kürt milliyetçiliğini bir durum veya teorik tartışmanın temeli olarak aldığı, çoğunlukla teorik olmayan, diğer araştırmalar ile çelişiyor. Sunduğu katkılar, post-yapısalcılıktan söylem analizlerine kadar bir dizi *post*-al akımlar tarafından ortaya atılan sorunlara değinmek isteyen Kürt mil-

46 James John Coyle, *Nationalism in Iranian Kurdistan.* (Basılmamış doktora tezi.) The George Washington University, 1993, s.1.

47 Mesut Yeğen, "The Turkish state dircourse and the exclusion of Kurdish identity," *Middle East Studies*, cilt. 32, no. 2, Nisan 1996; ve doktora tezi, *The Archeology of Republican Turkish State Discourse*, University of Essex, 1994.

48 Bkz. Shahrzad Mojab, "Crossing boundaries of nationalism, patriarchy ve Eurocentrism: The struggle for a Kurdish Women's Studies Network," *Canadian Women's Studies*, Cilt. 17, No. 2, Bahar 1997, s. 68-72, ve "Introduction: The solitude of the stateless: Kurdish women at the margins of feminist knowledge," Sh. Mojab (ed.), *Women of a Non-State Nation: the Kurds* içinde, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers 2001, s. 1-21.

49 David Romano, *Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization and Identity*, basılmamış doktora tezi, Department of Political Science, University of Toronto, 2002. Kürt milliyetçiliği çalışmalarında teorik tartışmaların bir dökümü için bkz. Amir Hassanpour, *Kurdish Nationalism: Theoretical Debates* (çıkacak).

liyetçiliğinin genç araştırmacılarını zor duruma soktu. Bu bölümde, Vali'nin, Kürt dilini standartlaştırma konulu araştırmama yönelttiği eleştiriler üzerine yoğunlaşacağım.

Vali, liberal demokratik teorinin -örneğin halk egemenliği olarak ulus fikri- bir versiyonunu millet ve milliyetçilik "söylemi"nin ta kendisi olarak addeder.[50] Liberal milliyetçiliği "uyumlu" bir söylemin içine oturtmaya çalışırken, bunu, Kürt milliyetçi tarih yazıcılığını değerlendirmek amacıyla dahili bir analiz olarak kullanır. Halk egemenlikçi "söylem", "etnisizm" ve "milliyetçilik", "kimlik söylemi" ve "köken söylemi," vatanseverlik" ve "milliyetçilik," "gerçek" ve "kurgusal", "doğru" ve "yanlış" açıklamalar gibi sayısız ikilem üretmesini mümkün kılar. Bu ikilem[51] çerçevesinde çalışarak, Vali, Kürt ulusu ve ulusçuluğunun yükselişinin ilksel ve "etnisist" açıklamalarını reddeder. Genel olarak ulus ve ulusçuluğun, özel olarak da Kürtlüğün modernitenin ürünü olduğunu vurgular. Bu iddialar, uzun ve karmaşık Kürt tarihini, "yurtsever" ve "milliyetçi" olmak üzere, "tamamen modern" Kürt ulusal

50 Marksizm dışı siyaset teorisinde, liberalizm ve demokrasi arasında bitip tükenmez bir "gerilim" vardır. Milliyet(çilik) üzerine olan bu gerilime dair bir tartışma için bkz. Paul Gottfried, "Liberal ve demokratik ulusçuluk," *The Journal of Liberation Studies*, Cilt 10, No. 1, Güz 1991, s. 1-10. David Laitin ("Liberal theory and the nation," *Political Theory*, Cilt 26, No. 2, Nisan 1998, s. 221) "liberal ulus teorisi yoktur" der. Milliyetçiliğin liberal kökenleri için bkz., David Resnick, "John Locke and liberal nationalism," *History of European Ideas*, Cilt 15, No. 4-6, 1992; s. 511-17. *Journal of Democracy*'deki tartışmaya katkıda bulunan yazılar, *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy* olarak basıldı (edited by L. Diamond and M: F. Plattner, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1994), milliyetçilik ve demokrasi arasındaki gerilimin kaynağının liberalizm olduğunu öne sürer. Vali, demokratik teoride "söylem" analizine bağlı kalır.

51 Etnik/vatandaşlık ikilisinin en son Marksist olmayan eleştirisi için bkz. Philip Spencer ve Howard Wollman, "Goog and bad nationalisms: A critique of dualizm," *Journal of Political Ideologies*, Cilt 3, No. 3, Ekim 1998. s. 255-74; Michel Seymour, Jocelyne Couture and Kai Nielsen, "Introduction: Questioning the ethnic/civic dichotomy," J. Couture içinde, K. Nielsen and M. Seymour (ed.), *Rethinking Nationalism*, Calgary, Universiity of Calgary press, 1998, s. 1-61: Bemard Yack, "the myth of the civic nation," in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism*, Albany, New York State University Press, 1999, s. 103-118; Eric Kaufmann, "Ethnic or civic nation?: Theorizing the American case," *Canadian Rewiev of Studies in Nationalism*, cilt 27, NO. 1-2, 2000, s. 133-154

kimliğine doğru giden iki farklı aşamada dönemselleştirmesine yol açmaktadır (s.106).

Vali'nin tutarlılık testi, benim Kürt dilinin standardizasyonu çalışmamda kullandığım Marksist teorik perspektifteki zımni çelişkiyi ortaya çıkarıyor.[52] Bu çalışmada,"ulus"u, "tarihsel süreç içinde ortak bir dil, kültür, vatan ve ekonomik yaşam birlikteliği (ülkenin farklı bölgeleri arasında iş bölümü ve özellikle orta sınıfın varlığı) ile birbirine bağlı insan topluluğu olarak tanımladım... ulusal gelişim "etnik topluluğun" veya aşiretin/kırsal toplumların modern uluslar arasında yerini sağlamlaştırması sürecidir" (s.44). Onyedinci yüzyıl Kürdistan'ının politik farkındalığını analiz ederken, "aşiretsel veya yerel bağlılık"tan farkı vurgulamak için, "ulusal uyanış" veya "duygu"yu tanımlamak için "feodal 'milliyetçilik'" kavramını kullandım (s.56). Burada, "milliyetçilik", aşiret veya bölgeden daha büyük bir topluluğa, başka bir deyişle sözkonusu dönemde başkaları kadar Kürt okur yazarlar ve yöneticiler tarafından Kürtler olarak adlandırılan topluluğa bağlılık veya sadakat olarak ele alınıyor. Buna göre, beyliklerin dönemin iki büyük gücüne karşı direnmelerini "kendi ırsi otonom yönetimlerini koruma" çabası olarak açıklıyorum (age.); "beylerin Kürdistan'ın belli bölgelerini veya tamamını savunmaktan çok kendi şahsi topraklarını savunduklarını" ileri sürüyorum. Bu çalışmada, bu tür "milliyetçilik", yaşadığımız yüzyılın modern orta sınıf milliyetçiliğinden ayırmak için "feodal" olarak adlandırıldı (s.56-57).

Vali, sadece benim teorim ve onun milliyetçilik söylemi arasında çelişki olduğunu değil, ayrıca "söylem"imdeki tutarsızlığı da ortaya çıkarıyor. "Feodal milliyetçilik kavramı ne bir tarihi anormalliği ne de siyasi bir paradoksu ifade ediyor, sadece terimlerdeki bir çelişkiye işaret etmektedir" (s. 94) diyor. Vali'nin, "feodal 'milliyetçilik" terimini "terimlerdeki bir çelişki" olarak görmekte haklı olduğu muhakkaktır. Milliyetçilik kavramını nitelerken, kendisinin her zaman gözardı ettiği tır-

52 Amir Hassanpour, *Nationalism and Language*....

nak işareti kullanmamdan da bu açıkça görülebilir. Stilistik nitelendirmelerimin anlaşılması güç konuların karmaşıklığını çözemediği açıktır.

Birincisi, Vali, onaltıncı ve onyedinci yüzyılda oluşan Kürtlük kimliğinin milliyetçilik olarak kavramsallaştırılamayacağı; dönemin Kürt halkının da "ulus" olarak adlandırılmaması gerektiğini ileri sürdüğü tartışmasında haklıdır. Ne var ki, benim yazımdaki "feodal 'milliyetçilik'" ve "milliyetçilik"in aynı anlama gelmediğini gözardı ediyor. Dahası, ben 1918 öncesinde Kürtlerin bir "ulus" olduğunu iddia etmedim. Kesin bir kronoloji ortaya koymadan, 1918 sonrası yılların, Kürt milliyetçiliğinin "güçlendiği" bir dönem olduğunu belirtmiştim (1992, s.58).

Kavramsal boyutta, Vali'nin tutarlılıkçı yaklaşımı, "feodal 'milliyetçilik" gibi birbirinin karşıtı kelimelerin birlikteliğini reddederken, tarihsel materyalizmse bunları, ne tutarlı ne de bağdaşık olan gerçekliğin tarifi için gerekli görür. Buna göre, Marksist teori, "işçi aristokrasisi," "feodal sosyalizm" veya "burjuva sosyalizmi" gibi karşıt kavramları epeyce kullanır. Bu kullanımlarda, "feodal sosyalizm" veya "feodal 'milliyetçilik'", feodal sınıfı sosyalizmin veya milliyetçiliğin mimarı olarak ele almaz. "Feodal 'milliyetçilik'" kavramı, "gelişmekte" olan kapitalizm koşullarındaki milliyetçilikten çok, etnik ve ulusal çatışma şartları altındaki feodalizmi anlatır. Bu kavramı, Koyî sonrasını ve feodal sınıfın bir bölümünün kendi sınıf savaşlarını sürdürmek için milliyetçilik bayrağını kaldırdığı 1918 sonrası Kürdistan siyasetindeki gelişmeleri betimlemek için kullandım. Özellikle onyedinci yüzyıla uygulandığında, kesinlikle yeterli bir kavramsal altyapı, tarihsel değişimin çizgisel olmayan ve çatışmalı aşamalarını vurguluyor. Bu anlamda, modern öncesi "yurtseverlik"ten modern "milliyetçiliğe" düz çizgisel ve düzenli geçişten daha karmaşık olan inişli çıkışlı bir değişim eğilimini betimler.

Vali, teorik düzeyde, etnisite ve milliyetçilik arasında toptan bir ayrım yapar. "Kürt milliyetçiliğinin ana mecrasının" ve milliyetçi akademik dünyasının, biri ilkselci ve diğeri etnisist

olmak üzere "köken" kavramı üzerinden gelişmekte olduğunu iddia ediyor (s.59). "Etniyi ulusal kimlikle özdeşleştiren yaygın ama hatalı" görüşten kaçınmamız gerektiğini söylüyor. (s.62) şeklinde devam ediyor. Vali'nin tutarlılıkçı meşruiyetinde, ilkselci ve etnisist konumlar tarihselci, özcü, teleolojik ve hatta "entelektüel inandırıcılık" açısından eksiktir (s.64). Tüm bu tuzaklardan kaçınmak için, milliyetçi söylem "egemenliğe dair yaygın iddianın önüne geçildiği bir kimlik söylemi" olarak görülmelidir; dahası bu kimlik, "ötekiliğin mevcut ve oluşmakta olan kimliklerle ilişkisi çerçevesinde oluşturulmalıdır." Bu nedenle, "egemenliğe öncül kabul edilen bir haklar söylemi"dir (s.68).

Vali'ye göre, "ulus ve ulusalcılığın etnisist kavramlarının modernist-yapısalcı eleştirisi", ilkselci/etnisist bakış açısından "daha az problematik değildir", çünkü ulusun modern bir kavram olduğuna vurgu yapmasına rağmen, "ulusal kimliği", "kapitalizm ve modernite tarafından ortaya atılmış mitsel bir köken"e indirgemektedir (s.65, 67). Bu yapısalcı eleştirinin, "ulusal kökenin, etnisistlerce benimsenen anlayıştan temelde farklı olduğunu kabul etmesine rağmen, kimlik söyleminin köken söylemiyle" çeliştiğine inanıyor (s.67). Ancak yine de bu görüş özcü, tarihselci, ampirisist ve indirgemecidir (s.63, 65, 66).

Vali, milliyetçiliğin "etnisist" ve "modernist" tariflerine bir alternatif getirmeye çalışır. Modernist özcülük, tarihselcilik ve realizmin sınırlamalarının üstesinden gelmek için, "bir köken söylemi olarak milliyetçilik ve kimlik söylemi olarak milliyetçilik" arasında kesin bir ayrım yapılmasını savunur. Onun inancına göre, kökenleri bir tarafa bırakmak, yapısalcı-modernist yaklaşımın ampirisist "söylemsel kapanma"nın açılmasını mümkün kılar ve milliyetçi söylemin tarihsel anlatısının kuramsal değerlendirmesine fırsat verir (s.65). Bu kuramsal değerlendirme, Vali'nin, geçerlilik realist veya ampirisist metotlarına alternatif olarak kullandığı söylemsel tutarlılıktır.

Vali, milliyetçilik "söyleminde" kökenlerin varlığını inkar etmiyor. Ne var ki, "ulusal kimlik köken kavramını gerektiri-

yor olsa da, bu kavramın söylem içindeki statüsünün, tarihselleştirme dışındaki yöntemler tarafından belirlendiğini" öne sürüyor. Şöyle ki, "İktidar için rekabet eden diğer ulusal kimliklerle kompleks ve değişken bir ilişki içinde olan köken kitabelerini de içerir" (s.68). Amacı, kökenin yeniden yazımı ve tarihdışılaştırılması yoluyla ulusal kimlik üzerindeki "söylemsel otonomi"yi tartışmaktır. Ancak, bu "söylemsel" çalışma kökenleri aramaktan başka bir şey gerektirmiyor. Yeniden bulunan kökene "karmaşıklık" veya "değişkenlik" atfetmek, Vali'nin "söylemini" tarih dışı kılmaz.

Vali, ulusal kimliği, tarihdışılaştırmadığı gibi geçerek kökenlerini "halk egemenliğinde" arayarak fazlasıyla tarihselleştirir. Buna göre, Kürtlerin durumu, şayet "halk egemenliğinin demokratik doktrinine" ve onun haklar, vatandaşlık ve sivil toplum "söylemine" uyuyorsa ulus ve ulusçuluk olarak nitelendiriliyor. Fakat, bu tek köken nasıl olur da etnisist benzerlerinden nasıl daha az "tektip" olabilir?

Vali, köken arayışındaki etnisist milliyetçileri, aynı kimlik kartını taşıyan monolitik bir grup olarak özleştiriyor. Diğer yandan, etnisist köken inşa etme süreci anlaşmazlığa yol açmakla eleştiriliyor. Yaygın olan "bir kere, bir Kürt her zaman Kürttür" çağdaş anlayışına rağmen, Vali'nin iddia ettiği gibi "Diyarbakır'dan, Mahabad veya Erbil'e kadar tüm Kürt milliyetçilerinin" (s.59) aynı köklerden geldiklerine inanmaları zordur. Görece bu kadar büyük ve farklı siyasi ve kültürel arka planlara sahip bir grup nasıl bu kadar monoton olabilir? Aslında, Kürt milliyetçileri, hatta yaygın fikirlere sahip olanlar dahi, "tek tip Kürt kimliğinin" taşıyıcıları değillerdir. Hem "ilkselci" hem de "etnisist" milliyetçiler kökenlerin neyin yerine ve ne şekilde kullanılacağı konusunda bölünmüş durumdalar; Kürtlerin "Aryenliği" olarak adlandırılan yeni ırksal unsurların eklenmesi, kökler ve kökler üzerindeki karşıtlığı daha komplike hale getirdi.[53] Milliyetçi tarihçiler de, kökenler sorununa dair daha az heterojen değiller.

53 Kürtler üzerine fikir ileri süren ve dillerinin "Aryan" kökene dayandığını ileri sürenler ilk Avrupalı Oryantalistlerdir. Birinci Dünya Savaşının sonunda da, Kürt

Milliyetçilerin, kökenlerle ilgili uygulamaları da oldukça farklıdır. Örneğin, birçoğu, Kürt halkına hizmet etmemekle ve ihanet etmekle suçlanan Selahaddin ve İdrisi Bedlîsî gibi etnik Kürtlerin Kürtlüğünü kabul etmeyi reddeder. Aynı zamanda, Nadir Şah ve Kerim Han gibi Kürt olmayan yöneticiler bazıları tarafından etnik olarak Kürt kabul ediliyorlar. Tüm dahil etme ve dışlamaları kendi kendilerine oluşturmalarına rağmen, milliyetçilerin bir bütün olarak, etnisiteye içkin veya "doğal" bir fenomen olarak davrandıkları anlayışını reddediyorlar.

Her iki durumda da, dahil etme ve dışlamada, değişen siyasi faktörler etnisitenin içeriğini belirliyor. Daha çok vatandaşlıktaki "yurttaş halklar" gibi etnik kökenler veya bağlantılar kabul edilebiliyor ve reddedilebiliyor. Örneğin, Mukri Kürdistanı'nda ve özellikle kentsel merkezi Mahabad'da, milliyetçi hareketin önemli aktörlerinden biri olan Qadi Muhammed ailesinin buraya göç etmiş Gürcüler oldukları bilgisi yaygındır. 1946 Kürt Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı olan Qadi Muhammed bu ailenin önde gelen bir ferdidir. Milliyetçi siyasi partilerin pratiği de, etnisitenin kültürel, siyasi ve tarihi bağlamının olduğunu doğrulamaktadır. En azından bir parti, anneleri Asuri olan Kürtleri üye olarak kabul etti ve önemli bir milliyetçi mecra olan Irak Kürdistan Demokrat Partisi liderlik düzeyinde ve Pêşmerge saflarında Asurileri barındırmaktadır.[54] Bir diğer güçlü milliyetçi parti de, üye olarak değilse de, saflarına Ermeni, Alman ve Türkleri de içeren farklı etnik gruplardan olanları kabul etti. Bir sonuca varacak olursak, etnisitenin

milliyetçileri, Kürt halkını, Türk ve Araplardan ayırmak için onu "Aryenleştirmenin" daha iyi olacağını düşündüler. Daha sonra Kürtleri, "Aryen" olduklarına inanılan İranlılardan ayırmak için bu kez bir Med köken ortaya attılar. 1960'lı yıllarda, bu ırklaştırma solcu ve sağcı milliyetçiler arasında bir savaşa dönüştü. Irk merkezli çalışmaların bir eleştirisi için, Amir Hassanpour, "Between Imagination and Denial: Kurds as Subjects and objects of Politicai and Social Processes" Free University, Berlin, Mayıs 29-31, 1998, konferansına verilen "The racifizati-on of Kurdish national identity," isimli tebliğe bakınız.

54 Shahrzad Mojab'ın ortaya koyduğu gibi, Asurlu bir anneden doğan Kürtlerin üyeliğinin kabulü, etnisitenin veya vatandaşlığın sadece babadan geçtiğini kabul eden ataerkil anlayış temeline oturur.

bizatihi kendisi, inşa edilmiş, koşullu ve değişkendir, hatta en etnik-merkezli milliyetçi teori ve uygulamalarda bile.

Dönemselleştirme sorunu

Dönemselleştirmeye dair literatürün çoğu, Kürt ulusal hareketinin başlangıcı olarak, toprak sahibi dini bir lider olan Şeyh Ubeydullah'ın Türkiye ve İran'a karşı ayaklandığı 1880 tarihini alırlar. Bu ayaklanmanın ulusal bir hareket olarak ele alınmasının ana sebebi, Şeyh'in bir Kürt devleti kurma amacını gütmesidir. Olson, dönemselleştirmeye odaklanan ilk eserin sahibi olarak, Kürt milliyetçiliğini, 1880 ayaklanmasından başlayarak beş aşamada inceler. Martin van Bruinessen, 1925 Şeyh Said ayaklanmasını "Kürt milliyetçiliği tarihinde henüz yeri doldurulmamış yeni bir aşama olarak görür."[55]

Dönemselleştirme, çalışmamın bir önceliği değildir. Kürt milliyetçiliğini dönemselleştirmenin oldukça karmaşık kuramsal ve metodolojik bir girişim olacağını düşünüyorum.[56] Kürdistan'ın varlığı, oldukça inişli çıkışlı toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik değişimin içinden geçerek devam etti. Bugün bile, feodal, aşiretsel ve kapitalist ilişkiler bir arada var

55 Robet Olson, "Five Stages of Kurdish Nationalism, 1880-1980," *Journal of Muslim Minority Affairs* içinde, Cilt. 12, No. 2, 1991; van Bruinessen, *Agha, Shaikh and States.* 203. M. Hakan Yavuz da beş aşama belirler, "Five stages of the construction of Kurdish nationalism in Turkey," *Nationalism and Ethnic Politics*, Cilt 7, No. 3, Güz 2001, s. 1-24

56 Irak Kürdistanı'nda Britanyalı bir Siyasi Subay olarak bulunmuş olması nedeniyle Kürt milliyetçiliği konusunda hayli birikimli olan Edmonds dahi, tarihi dönemlere ayırmanın zor olduğunu düşünerek milliyetçilik teorileriyle ilgilenmemiş: "Bir başlangıca işaret eden veya modern anlamda Kürt milliyetçiliğinin dönüm noktası olarak ele alınabilecek spesifik bir tarih veya olay tayin etmek kolay değildir. Modern milliyetçilikler, öncekilerden farklı olarak dile çok büyük bir önem atfediyorlar. Böylece, bu tür bir önem atfedebileceğimiz 1892 [1898] yılını, yani ilk Kürtçe gazetenin Kahire'de basıldığı tarihi ele alabiliriz. Fakat, 1892 yılında, Kürtçe yurtsever şiirleri Kürdistan'da hâlâ büyük bir beğeni ile ezbere okunan Hacî Qadirî Koyî (aşağı yukarı 1817-94 [97]) henüz yetmiş beş yaşındaydı ve Şeyh Riza'nın deyimiyle "ne İranlılara tabi olmuş ne de Osmanlıların güttüğü kölelerden olmuş." Baban emirliğinin yaşadığı günlerle kesintisiz bir bağ kurmuş oluyordu" (Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs*, London, Oxford University Press, 1957, s. 58)

olabilmekte ve çatışmaktadırlar. Kürtlerin kırılganlıkları, dört ülke arasında bölünmeleri ve oldukça büyük diasporik oluşumlardan alfabetik yarılmalara kadar bir bütündür. Özellikle de farklı birçok hareket bir bütün olarak düşünüldüğü zaman, Kürt milliyetçiliği için net bir başlangıç tarihi ortaya konulamaz. Yine de, Kürt dilinin standardizasyonu üzerine yaptığım çalışmada kullandığım kaynakların anlamlı olması için, "feodal 'milliyetçilik'" (onyedinci yüzyıldan 1940'ların başlangıcına kadar) ve "orta-sınıf milliyetçiliği" olmak üzere iki aşamalı bir dönemselleştirme yaptım. Bu dönemler, çok belirgin sınırlara sahip değiller ve aslında onları "aşama" olarak da adlandırmıyorum. İlk aşama milliyetçilikten ziyade Kürdistan'ı yöneten devletlerle yoğun çatışma koşulları altında yürütülen feodal politikalardır. İkincisi, ilkinden de daha karışıktır. Feodal ilişkiler ve politikalar bugün de hâlâ belirleyici olmaya devam ediyorlar. Başlangıçta, "feodal 'milliyetçilik'" terimini yirminci yüzyıl Kürt milliyetçi politikalarına atıfta bulunmak için kullandım, ancak zamanla onyedinci yüzyıla kadar götürmenin faydalı olduğunu gördüm.

Vali, "feodal milliyetçilik, geçiş dönemi milliyetçiliği (feodalizmden kapitalizme); ve orta sınıf milliyetçiliği olmak üzere üç aşamalı bir dönemselleştirme önerdiğimi iddia ediyor." Bu üç aşama için aşağıdaki kronolojiyi veriyor: 1639'da Kürdistan'ın ilk bölünmesinden ondokuzuncu yüzyıl ortalarında beyliklerin yıkılışına, yıkılıştan 1918 yılındaki ikinci bölünmeye ve 1918'den günümüze kadar (Vali, s.91). Ayrıca Vali, herhangi bir metne dayanmadan ve kanıt sunmadan (1) Tanzimatı bir kapitalist reform olarak, (2) onyedinci yüzyıl Osmanlı ve Safevi devletlerini ulus olarak nitelendirdiğimi ve (3) dili, ulusal kimliğin bir düzenleyicisi olarak ele aldığımı öne sürüyor. Üstelik, "Koyî'nin geleneksel sosyo-ekonomik geçmişi ve modernist bakış açısı arasındaki bağlantısızlığın çağın özünü yansıttığını, bunun da Osmanlı İmparatorluğunda feodalizmden kapitalizme geçiş" olduğunu savladığımı iddia ediyor (Vali, s.96). Ancak, benim kuramsal çerçevem ve vardığım analizler oldukça farklıdır.

1918 Osmanlı ve İran devletlerini "geleneksel, endüstri öncesi ve kapitalizm öncesi devletler" olarak tanımlıyorum (1992, s.59). Osmanlı ve Safevi devletlerinde, onaltıncı yüzyılda merkezileşme başlar ve beyliklerin düşüşüne kadar devam eder; kapitalizme dair herhangi bir gelişme olmaz. Feodal ve kapitalist devletlerin ikisinde de merkezileşme olur ancak son derece farklıdırlar. Vali'nin ileri sürdüğünün aksine, çalışmamda feodalizmden kapitalizme geçiş olarak nitelenen bir "geçiş dönemi" yoktur. Benim kuramsal bakış açıma göre, feodalizm veya kapitalizm, istenildiği zaman yasal veya idari reformlarla oluşturulabilecek veya ortadan kaldırılabilecek sosyo-ekonomik oluşumlar değillerdir. Vali'nin aksine, niçin legalizmden kaçındığımı ve 1918 sonrası devletleri "idari-siyasi" anlamda dahi ulus-devletler olarak tanımadığımı açıklamaktadır (Vali, s.93). Onları Batılı devletlerle karşılaştırıp siyasi sistemlerini "despotik yönetimler" olarak tanımlıyorum (s. 58-59). Kürdistan'da da durum aynıdır.

> Kürt emirliklerin yıkılışı, 1950'lerin sonuna kadar köylüleri toprağa bağlayan feodal sistemin sonunu getirmedi (Barth 1953: 9, 13-14, 80, 132). Bu sistem sürekli, Kürt ulusunun bütünlüğü önünde ekonomik ve sosyal bir engel oluşturdu.[57]

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından 1918 yılına kadar olan süreçte, başta İstanbul olmak üzere Osmanlı İmparatorluğundaki Kürt liderlerinin çalışmalarından söz ederken, "Kürt liderlerinin, Kürt milliyetçiliğini geliştirmenin araçları olarak gazeteciliği, kitap basımı ve dilsel çalışmaları kullandıklarını; diğer yandan örgüt liderliklerinin de feodal aristokrasinin ellerinde kaldığını;[58] İran ve Irak'ta liderliklerin *kısmen* orta sınıfın eline geçmesinin İkinci Dünya Savaşı sonrasını bulduğu-

57 Amir Hassanpour, *Nationalism and Language*...,op. cit, p.58
58 Kürt milliyetçiliğinde soylularla ilgili bir araştırma olarak bkz. Hakan Özoğlu, "'Nationalism' and Kurdish notables in the late Ottoman-early republican era," *International Journal of Middle East Studies*, Cilt. 33, 2001, s. 383-409

nu ve bu sürecin *hâlâ devam etmekte olduğunu*" belirttim (s.58, vurgular eklenmiştir).

Başka bir yerde de, 1918 sonrası sosyal ve ekonomik gelişmeleri tartışırken şöyle yazmıştım: "En önemli değişimlerden birinin, 1950 ve 1960'larda yapılan toprak reformu sonucu toprağa bağlı köylülüğün bu bağlılıktan kurtulmasıdır. Her ne kadar bu reformlar feodal sistemi zayıflatmayı hedef almadıysa da, *böyle bir sonuca yol açmış*, birçok köylünün ücretli işçi olarak çalışmak zorunda kaldığı şehir merkezlerine göç etmelerine sebep olmuştur" (s.61, vurgular eklenmiştir). 1962 toprak reformunun İran Kürdistanı'na kapitalizmi getirdiğini iddia eden Vali'nin aksine, bunun sadece feodalizmin zayıflamasına yol açtığını öne sürdüm.

Çalışmamda, "Kürtçenin edebi kullanımının, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda Kürt siyasi gücünün yükselişe geçmesiyle aynı zamana denk geldiğini" iddia ettim (s.52). Vali bu cümlemi alıntılayarak: "Edebi ve siyasi gücün aynı anda vücut bulması, saf bir tarihsel tesadüften öte bir şeydir. Aralarında, Kürt toplumunun toplumsal-ekonomik yapısının meydana getirdiği ve devamını sağladığı nedensel bir ilişki vardır" der (s.91). Bu sav kesinlikle doğrudur; sözkonusu gelişme basit bir "tesadüf"ten daha fazla şey ifade etmektedir. Aslında, çalışmamın esas iddiası, ulusal dil standardının yükselişinin tarihsel bir kazanın sonucu olmadığıdır. Aşırı karmaşıklığın nedensel bir bağlantısı içinde ulusun ve ulusal hareketliliğin yükselişiyle yakından ilintilidir. Bu, Cutler, Hindness ve Hirst'ün Marksizmle ilişkilendirmeye çalıştıkları "ekonomik monist nedensellik" gibi bir şey değil elbette (bkz. 3. dipnot). Diyalektik bir ilişkinin olduğunu belirterek şöyle bir sonuca bağladım: "Bu çalışma ve diğer bilinen olaylar temelinde, standardizasyonun, ulusal bilincin pekişmesinde hem neden hem etken olduğu genellemesini yapmak uygun olacaktır" (s.465). Çalışmamda, şimdilerde moda olmasına rağmen, tamamen belirsiz, olumsuz, yapısız sosyal bir dünya iddiasını reddediyorum. Alternatif Marksist yoruma göre, "tarih, insanoğlunun kendi belirlemediği şartlar altında insanlar tarafından "yapılır."

Benim çalışmam, edebi ve ulusal standart bir dilin gelişmesinin tarihsel bir tesadüfün sonucu olmadığını ortaya çıkarıyor. Yazma eylemi, kendini sözlü olarak ifade eden bir toplumun teknolojik, ekonomik, kültürel, toplumsal ve siyasi dönüşümünü içine alan karmaşık bir eylemidir. Kitlesel okur-yazarlığa ulaşmak için yazının ortaya çıkışından itibaren binlerce yılın geçmiş olması; dünyadaki altı bin dilden birçoğunun yazılı bir gelenekten yoksun olması bir tesadüf değildir. Yine, dünyadaki diğer birçok dil gibi hâlâ Kürt diliyle yazılmış bir ansiklopedinin olmayışı da tesadüf değildir. Yazma eylemi güçlü ve zayıf arasında bir mücadele alanı yaratır. Ulusların ve ulusal dillerin ilerleyişlerini, bırakın açıklamayı, kavramak, diyalektik bir nedensel analiz olmadan çok zor olacaktır.

En azından materyalist bir bakış açısından bakarsak, sorun; dilsel veya dilsel olmayan dünyalar, yapı ve güç veya ulus ve ulusal hareket arasında nedensel bir bağlantının varlığı veya yokluğu değildir ve olmamalıdır da. Asıl meydan okuma, nedenselliğe diyalektik bir yaklaşımdır. Toplumsal ve ekonomik oluşumlar ile Kürt dilinin edebi süreçleri ve ulusal gelişimi arasındaki diyalektik ilişkiyi betimlemeye çalıştım. Aşağıda, 1918 öncesi ve sonrasında, dilsel olmayan etkenlerin (feodal ve kapitalist ilişkiler) Kürtçenin gelişimini nasıl şekillendirdiğinin birkaç örneği gösteriliyor.

1. Feodal koşullarda "okuyan çevrelerin" varlığı; 1918 sonrası dönemde istikrarlı "okur kitlesinin" oluşumu (s. 95, 442-45).

2. Feodalizmde aristokratik himayenin varlığı; yazarlar, yayıncılar ve okur kitlesi arasında bir pazar ilişkisinin yavaş yavaş ortaya çıkması (s. 95, 201-202).

3. Feodal toplum yapısında şairlerin sınırlı toplumsal arka planı (büyük oranda erkek, din adamları ve toprak soyluları); okur-yazar kesimin toplumsal tabanının demokratizasyonu; orta sınıf temelli yeni entelijensiyanın doğuşu (s. 95-96, 431,445).

4. 1918 sonrası dönemde, sınırlı pazarlama, profesyonelleşme, dağıtım ve tüketim gibi sonuçlar doğuran azgelişmiş kapi-

talizmden kaynaklı edebiyat, kitap basımı ve gazeteciliğin gelişimi üzerindeki ciddi kısıtlamalar (s.81, 196-97, 240-42, 253-56, 431).

5. Basım milliyet(çiliği) geliştirmez; feodalizm güçlü bir şekilde basımın yayılmasını sınırlar (s.34, 96, 169-70, 202-205).

6. 1918 sonrasında modern kayıt sisteminin oluşturulması (kelime hazinesinin modernleşmesi) (s.97, 393-94)

7. Kentleşmenin gelişmesiyle zenginleşen ancak, kapitalist ilişkilerin yavaş gelişmesinden dolayı sınırlı kalan standartlaşmanın artması (s.52, 439-41).

8. 1918 sonrası süreçte öykü ve öyküsel olmayan düzyazı, yeni edebi türler, noktalama ve numaralandırmada meydana gelen artış (s.95-96, 376, 427-32).

9. Feodal dönemde kitlesel okur-yazarlık ve eğitimin yokluğu; 1918 sonrasında milliyetçilerin anadilde eğitim için verdikleri mücadele (s.305-34, 439-41).

10. 1918 sonrasında ulusal hareketin fonoloji (sesbilim), ortografi (standart kullanıma göre kelimelerin uygun harflerle yazılışı *-ç.n.*), sözcük haznesinde ve edebi biçimlerde sadeleşme için verdikleri geniş kapsamlı ve başarılı uğraş (s. 397-404, 433, ...).

Yukarıda sözü edilen tüm bağlantılarda nedensel bir tabiatın belirleyiciliği vardır.

Yine sorun, araştırmacının, özgürlük ve gereklilik arasındaki bir arada oluş ve çatışmayı diyalektik olarak anlama kapasitesindedir. Ekstra-linguistik ve linguistik arasındaki ilişkiyi giderek karmaşıklaştıran şey, Kürdistan'ın İran, Irak, Türkiye ve Suriye "ulus-devletleri" arasında bölünmüş olmasıdır. Bu devletler, Kürtleri değişik dilkırım ve etnikırım politikalarıyla asimile ettiler. Birkaç örnek verilecek olursa, en toleranslı ülke olan Irak, 1930'larda, devletin güvenliğini tehdit edeceği iddiasıyla, ayırıcı (*diacritical*) işaretleri eklemek suretiyle Arapça-Kürtçe alfabesinde yapılan düzenlemeye şiddetle karşı çıktı (s. 381). Ayrıca, milliyetçilik ve ayrılmayı teşvik edeceği düşünülen Kürtçe gazete yayımlamaya da izin vermedi. Kürt ulusal hareketi, Türkiye ve İran Pehlevi monarşisinin baskıcı

politikalarını destekleyen Batılı güçlerin de desteğiyle çok büyük engellerle karşılaştı. Çalışmam, hem devlet güçlerinin şiddetini hem de, tüm eşitsizliklere karşı dildeki standartlaşmayı başaran ulusal hareketin buna karşı gösterdiği direnişi belgelemektedir.

Öne sürdüğüm asıl konu, determinizmin eski epistemolojik ve felsefi sorunu veya dünyayı deterministik açıdan yorumlamaktan nasıl kaçınılacağıdır. Benim çalışmamda yer aldığı halde, Vali bu tür determinizmleri ortaya koymuyor. Örneğin, yukarıda değindiğim hususlara karşı, benim dili "milliyetçiliğin ve ulusal kimliğin temel yapı taşı olarak ilk sıraya" koyduğumu "ve edebi dili de, verili bir kültürde ulusal bilinç düzeyinin ana göstergesi" olarak ele aldığımı ileri sürüyor (Vali, s. 89). Ardından, "Ulusal kimliğin diğer unsurları ikincil duruma atılıyor, öylesine ki, neredeyse Kürt milliyetçiliğinin kökenini, onbeşinci yüzyıl sonları ile onaltıncı yüzyıl başlarından itibaren Kürt edebi dili, nazım ve düzyazının yükselişe geçişi ve gelişimine bağlıyor" iddiasında bulunuyor (s 90).[59]

Dahası, benim çalışmamda açık veya gizli bir kuramsal ifade de yer almıyor. Ama, Kürt sorunu çerçevesinde, dilin, ulusal gelişim için önemli bir mücadele alanı olduğunu belirttim (Hassanpour, s.465). Yine de bu, teorik açıdan dilin asıl belirleyici etken olduğu iddiasından uzaktır. Benim teorim, kapitalizm ve burjuvazinin doğuşu, tek olmasa da, milliyet(çiliğin) en önemli bileşeni olduğudur. Böylece, çalışma, dilsel olmayan etkenler, örneğin "feodal veya geleneksel toplumun sosyal ve ekonomik sistemi" standart Kürtçenin oluşumunu engelle-

59 Çalışmam, Kürt milliyetçiliği hakkında değil de, dilin standardizasyonuyla ilgili olduğu derecede bu iddia kayda değerdir. Kürt milliyetçiliği literatüründe "milliyetçilik ve ulus-inşasının edebi ve dilbilimsel bileşenlerinin gözardı edildiğini... Bu tezin, ulus-inşası sürecinde "kalem" unsurunun önemine değindiği" savını öne sürüyorum (s.29). Diğer yandan, çalışmanın tamamı dar "araştırma sorusu" etrafında dönüyor: "Süleymaniye'nin alt-Soran lehçesi nasıl ve niçin Irak'ta standart Kürt dili olarak gelişti ve İran'da kabul gördü?" (s. 36). Kürt milliyetçiliği çalışmalarını "Kürt milliyetçiliğinin toplumsal, ekonomik ve kültürel bileşenlerini - aşiretsizleşme, yerleşik hayata geçme, kentleşme, feodalizmin çöküşü, kapitalist ilişkilerin yükselişi, dilsel bilinç ve edebi yaratım, gazetecilik, eğitim ve kitle iletişimi- izah edememekle eleştirdim"(s.29).

mekte "kesin bir rol" oynadığını öne sürüyor (s.45). Xanî ve Hacî'nın çabaları, "anadillerini geliştirmek ve büyük ölçüde Kürdistan feodal toplum yapısından kaynaklı kısıtlamalardan dolayı içinde bulunduğu durumdan daha ileriye götürmek içindi"(s. 96; ayrıca bkz. s. 147). "Kürt milliyetçiliği kentsel, okur-yazar ve bir orta sınıf taban" bulmasıyla standartlaşma süreci başlamıştır (s. xxv).

Bir başka yerde Vali, "benim bakış açıma göre, dil ve ulusal kimliği oluşturan diğer unsurların, ulusun soykütüğünde tarihselleştirilecek olan verili kültürel mutlaklar değil, daha ziyade özel varoluş ve gelişim koşulları gerektiren siyasi-kültürel yapılar" olduğunu belirtiyor (s. 89). Bir başka metinde, Xani'nin hayali Kürt otokratik monarşi ile Osmanlı, Safevi monarşilerini ulus-devletler; buna ek olarak modern-öncesi Osmanlı Türkleri ve İranlıları da ulus olarak ele aldığımı yazıyor. Bana ait olmayan bu duruş ile Türk ve İran uluslarının yeni olduklarına dair sürekli tekrarladığım beyanlarım arasında bir uyumsuzluk olduğunun üzerinde duruyor: "Aslında, Hassanpour sürekli Türk ve İran uluslarının ortaya çıkış süreçlerine ve geç ondokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıllardaki Türk ve İran ulus-devletlerinin oluşumuna atıfta bulunuyor" (s. 93). Bu durumda benim yaklaşımımda bir uyumsuzluk ve çelişki var mıdır?

Üstünkörü bir okuma sonucu bir kişi benim kullandığım "feodal milliyetçilik" ile benim teorik ve analitik olarak modernite ve dilin standardizasyonunun (daha fazlası için aşağı bakılabilir) yeniliği hususundaki vurgum arasında bir çelişki görebilir. Daha detaylı bir okuma, Marksist ulus teorilerinin yetersizliğini gözler önüne serecek ve daha önemlisi etnik ve siyasi gücün işleyişini birbirinden ayırmadan ulusun modernliğini vurgulayacaktır. Ancak Vali'nin değerlendirme yöntemi, tutarlılıkçılık (*coherentism*), bir metindeki veya "söylem"deki teorik veya kavramsal çelişkileri deşme üzerine işlemektedir. Sonuç olarak, tutarlılıkçılık geçerlilik konusunda ampirisizmin tam zıddı bir konum almaktadır. Bu açıdan tutarlılıkçılık, gerçekliği bir onay mercii olmaktan çıkarırken, ampirisizm

onu tek ölçüt olarak belirlemektedir. Aslında, eleştirel bir araç olarak tutarlılıkçılığın yetersizliği Vali'yi iki strateji benimsemeye yöneltir, -tutarsızlık kurgulamak ve "tekabuliyete"e veya gerçekçi geçerlilik yöntemlerine başvurmak.[60]

Vali benim teorik çerçevemde sosyal sınıfın merkezi rolüne işaret ederken haklıdır (s. 99). Ancak benim analizimden kendisinin sınıf mücadelesi konusunda benimsediği görüş olan ekonomik determinizmi çıkarmaktadır. Sonuç olarak, benim Koyî'nin geleneksel sosyo-ekonomik temelleri ile modernist bakışı arasındaki ayrışmayı "Osmanlı İmparatorluğunun kapitalistleşmesi" süreciyle ilintilendirdiğimi iddia etmektedir (s. 96). Benim sınıf meselesine yaklaşımım, Vali'nin iddia ettiğinden oldukça farklı olmasına karşın, çokça bilinen Marksist bir iddiaya dayanmaktadır. Bir sınıfın edebi ve siyasi temsilcileri bu sınıfın mensubu olmayabilirler. Sonuçta, Koyî'nin sosyal zemini ile düşünceleri arasındaki gerilimin "geçiş süreciyle" açıklanacak bir tarafı yoktur. Benzer bir şekilde Xanî alt sınıflardan bir molla olmasına karşın, benim sınıf analizi perspektifime göre Kürt feodal sınıfının edebiyat alanındaki temsilcisidir.[61] Böylece, Koyî'nin düşünceleri kapitalizmin ve burjuvazinin ortaya çıkışına ekonomik açıdan bağlıdır diye bir zorunluluk yoktur.[62] Eğer Koyî İstanbul'a gitmemiş, orada kalma-

60 Vali Barry Hindess ve Paul Hirst'in tutarlılık arayan yaklaşımlarını savunur. Onlara göre, "teorik bir söylemde belirtilen şey sadece benzer bir söylem tarafından kavranabilir (ya da bir başka, eleştirel ve tamamlayıcı, söylem), belirtilen şey söylem üstü bir şekilde (extradiscursively) belirlenemez. Söylemlerin nesneleri kendi başlarına var olmazlar. Söylemin gönderme de bulunduğu veya değindiği nesneler onun tarafından ve onun içinde var edilmişlerdir" (*Modes of Production and Social Formation*, Londra: The Macmillan Press Ltd., 1977, s.19-20). Ancak Abbas Vali söylem üstü dünyaya pek çok göndermede bulunur, örneğin 1962 toprak reformunun ontolojik konumuna ilişkin olanlar, Türk ve İran devletlerine dair yorumları, Kürdistan, İran ve Türkiye'nin sosyo-ekonomik yapısına ilişkin söyledikleri bu minvalde değerlendirilebilir.

61 Xanî'nin biyografisini yazanlardan en az biri, "onun eğitimli ve vatansever duygularla dolu feodal sınıfın sözcüsü olduğunu" gözlemlemiştir. (Adéla Krikavová, "Xanî", *Dictionary of Oriental Literatures*, Cilt III, Londra, George Allen & Unwin Ltd, 1974, s.103-104)

62 1897 yılında Koyî öldüğünde, Kürdistan "kapitalist dünyaya eklemlenme sürecine" zaten girmişti. Kürt tüccarlar Moskova gibi uzak pazarlarda boy gösteri-

mış ve köklerinden koparılmış olmalarına karşın halen etkili Bedirhan ailesiyle bağlantı kurmamış olsaydı, siyasi düşünceleri herhalde oldukça farklı olurdu. Gerçekte, Koyî'nin kendisi zihinlerini dış dünyaya ve olan bitene açık tutmaları için Kürtleri seyahat etmeleri konusunda uyarmış, onlara dünyanın Osmanlı ve İran devletlerinden ibaret olmadığını söylemiştir.

Vali geçmişin "vatanseverliği" ve bugünün "geri döndürülemez bir biçimde modern" Kürt ulusal kimliği arasında kesin bir ayrım olduğunu varsayar. "Köken söyleminin" tehlikelerini bertaraf etmek istemesi nedeniyle, "vatanseverlik" ve "milliyetçiliği" birbirinden ayrı, birbirini dıştalayan ve uzlaştırılması imkansız iki ayrı şey olarak görerek onları bir anlamda özcüleştirir. Sonuç olarak, bir Kürt milliyetçisi kökenlerini Şerefhan'a, Xanî'ye ve Zerdüşt'e veya başka bir şeye kadar götürüyor ve bunu yaparak tarihsel bir süreklilik inşa ediyorsa, Vali de "halk egemenliğini" tüm Batılı ve Kürt milliyetçiliklerinin kökeni haline getirir. Her iki durumda da tarih basit bir doğrusal çizgi işlevi görmektedir. Bu bakış açısına göre, Kürdistan'da veya Batı'da tarih modern milliyetçiliğe doğru ilerleyen geri döndürülemez bir ilerleme sürecidir. Vali çağımızdaki Kürt milliyetçiliğinin modernliğini kanıtlamak için Xanî ve Koyî arasında bir kırılma olduğunu varsayar:

> Her ne kadar Koyî siyasi iktidarın Kürtlerin bağımsızlığının ve gelişmesinin önkoşulu olduğu fikrine katılıyor olsa da, onun Kürt devleti fikri Xanî'nin şiirlerinde dile getirdiğinden tamamiyle farklıdır. Koyî Kürt devletini, bu hedefe ulaşmak için silahlanmaları gerektiğine inandığı halk tarafından kurulacak bir şey olarak tahayyül etmiştir. Kürt hareketlerinin soylu ailelerden devralınan geleneksel liderliğine inanç Koyî'nin tahayyül ettiği devletin şekillenmesinde hiçbir etkiye sahip değildir... (s. 96)

yor ve fındık ve benzeri tarım ürünleri satıyorlardı. Telgraf direkleri Kürdistan'ın bir bölümünü boydan boya geçiyor, Avrupa'yı Tebriz, Tahran ve ötesine bağlıyordu. Ancak nüfusun büyük bir bölümü feodal ve aşiret ilişkilerine göre yaşıyor ve tüccar sınıfının gelişimi, feodal ağaların güçleri tarafından engelleniyordu.

Bu yazının önceki bölümlerinde Koyî ve Xanî arasında devlet iktidarının doğasına yönelik gerçek bir kırılma olmadığını göstermiştim. "Halk egemenliği" fikri ise, 1946 Kürt Cumhuriyeti'nden 50 yıl sonra bile sözkonusu milliyetçi politikalarda ya yoktur ya da saptanması oldukça zordur. Bu ise çok şaşırtıcı olmayan bir durumdur. Bu durumda Kürt örneğinde en üstte yer alan şey yirminci yüzyıl boyunca feodalizm ile milliyetçiliğin kesişmesi ve simbiyotik biraradalık durumudur.[63] Vali'nin iki aşamalı dönemselleştirmesi (vatanseverlik-milliyetçilik) Kürt milliyetçiliğinde modernizm ve modern-öncesi dönemin kaynaşmasını açıklayamaz. Abbas Vali Kürt ulusunun çelişkili ve karmaşık şekillenişini etnik ve ulusal, vatanseverlik ve milliyetçilik arasında kesin ayrımlar önererek basitleştirirken, benim çalışmam da dahil olmak üzere birçok tarihsel materyalist analiz, etnik terimini ulusal teriminin yerine kullanarak modern-öncesi ve moderni birleştirmektedir. Burada yetersiz kavramsal çerçeve, ulus ve milliyetçilik üzerine Marksist önermeyi örten bir işlev üstlenmektedir: Uluslar önemli sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel, dilsel ve edebi değişimlerin, örneğin kapitalizmin, ürünüdür. En genel anlamda, karışıklık kapitalizm-öncesi dönemde bir dili (lehçe dahil), toprağı ve kültürü paylaşan insanların yaşamını anlamak için kullanışlı bir kavramın yokluğundan ileri gelmektedir. Ulusal soruna dair Leninist yaklaşım, bu insanları *narodnost* olarak görür, bu kelimenin "milliyet" olarak tercüme edilmesi karışıklığı bir derece daha arttırmaktadır. Sonuç olarak, teritoryal topluluğu, etnisiteyi ve dili temel alan bir kimlik veya bilinç için açıklayıcı bir kavram yoktur.[64]

63 Bu tartışma için Emîr Hesenpûr'a bakılabilir, "Berengari 'barî baw' bûn: Awîrêk le jiyanî 'Ebdul Rehmanî Zebîhî 'Ulema' (1920-198?)," (Statükoyla yüzleşmek: 'Ulemadan' Abdurrahmani Zabihi'nin yaşamına bir bakış, 1920-198?) 'Eli Kerîmî (ed.) içinde, *Jiyan û Beserhatî 'Ebdul-Rehmanî Zebîhî*, Goteborg, İsveç, Zagros Press, 1999, s.15-51

64 Bu kavramsal karışıklığın boyutlarına ilişkin bir tartışma için, bkz. Theodor Shanin, "Soviet theories of ethnicity: the case of missing term", *New Left Review*, No 158, Temmuz-Ağustos, 1984, 113-22. sayfalar arası; Yulian V. Bromley, "Ethnos and nation", *Canadian Review of Studies in Nationalism*, Cilt 27, No. 1-2, 1990, s.235-240

Ancak bu kavramsal karışıklık, Marksist yaklaşımın teorik açıklığını bulandırmamaktadır. Milliyet(çiliğe) dair bu sosyal ve tarihsel bakış, siyaset teorisinin ulusa bakışıyla açık bir biçimde çatışmaktadır. Örneğin, Kohn ve Vali'nin siyaset teorileri ulusu, Fransız veya Amerikan "halk egemenliği" geleneklerinde olduğu gibi bir yönetim biçimine indirgenir. Abbas Vali'nin öne sürdüğü modelde ise, yönetim sistemi bu sistemin anayasal-siyasal (*juridico-political*) yapılarına indirger. Onun "söylemi" bu yapının ve ekonomik sistemin işleyişi ile etnik kimlik arasında kesin bir ayrılık olduğunu varsayar. Ancak Marksist ve yoğunluklu olarak feminist teori bu legal yapının ve devlet yapısının nötr olmadığının altını çizer. Hiç şüphe yok ki, Vali "normatif vatandaş kavramının ötekini inkar ettiğinin, etnik, ırksal, ve cinsel kimliği/farklılığı" yok saydığının farkındadır (s.71). Sonuç olarak Vali demokratik teorinin dışlayıcı ve indirgemeci bir karakteri olduğunu ve cinsel, etnik ve ırksal farklılıkları" (s.73, not 16) reddettiğini söyler. Eğer sorun salt vatandaş kavramının *normatif* dışlayıcılığı değil ise ve demokratik teori kendi içinde dışlayıcı/indirgemeci ise neden Vali bu teoriye "güvenilir" bir konum bahşetmektedir?

Liberal teorinin aksine Marksist yaklaşım ulusu tarihsel ve toplumsal bir oluşum olarak görür. Ulus bu açıdan devletin ortaya çıkışına indirgenemez. Ulusun ortaya çıkışı sosyal ve ekonomik (kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkışı gibi) dönüşümler, sosyal farklılaşma (özellikle burjuvazinin ortaya çıkışı), dilin, kültürün ve siyasetin modernleşme ve demokratikleşmesinin ve egemen, demokratik bir düzen için verilen mücadelelerin sonucudur.

Marksist teori ulusun modernliği üzerinde ısrar ederken, çoğunluk egemenliğinin ulusa eşit gibi görüldüğü denkleme karşı çıkmaktadır.[65] Marksist bakış açısından, modern, kapitalist devlet çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilecek bir şeydir, fa-

65 "Ulus=Çoğunluk egemenliği" benzeri bir eşitliğin Marksizm dışı bir eleştirisi için Bernard Yack'e bakılabilir. Bernard Yack, "Popular Sovereignity and Nationalism", Political Theory, Cilt 29, No. 4, Ağustos 2001, s.517-36

şizm de bu modellerden biridir. Fakat modern-kapitalist devletin "normal" hali haklar ve vatandaşlığa dayanan liberal demokrasidir. Ancak bu haklar rejiminde etnik öğe *bypass* edileceğine bu rejim etnik öğe ile doğrudan desteklenir. İktidarın eşitsiz dağıtıldığı koşullar altında, ulusu var edenlerin etnik kökenleri ve toplumsal cinsiyetleri, -örneğin Amerika'da, Güney İngiltere'de ve Kuzey Fransa'da beyaz ve erkek burjuvazi ulus-inşası sürecini şekillendirir.

Örneğin, Birleşik Devletler'in ergime kabında, önceleri Afro-Amerikalıların, yerlilerin, kadınların, işçilerin, ve birçok göçmenin dahil olduğu nüfusun çoğunluğu vatandaşlık hakkı elde edememiştir. Evrensel seçme ve seçilme hakkı ise 1971 yılına kadar İsviçre'de yürürlüğe girmemiştir.[66] Kölelik kurumu ve daha sonra ırk ayrımı "halk egemenliği" adı verilen yönetimin 1960'lara kadar büyük bir parçasıydı. Birçok demokratik devrimin doğum yeri olan Fransa'da, kadınlar 1940'ların ortalarına kadar seçme-seçilme hakkını elde edememişlerdir. Bu koşullar altında, egemen burjuvazinin etnik kimliği, dili, kültürü ve (ABD'nin kuruluşundan beri) ırkı ülkenin dış sınırını değil, ülkenin iç yapısını ve iskeletini de tanımlayan bir şey olmuştur. Hegemonik etnik güç, tıp alanından, anayasa mahkemelerine ve sokaklarda "huzur ve düzeni" destekleyici uygulamalara kadar her yerde iktidarını işletmiştir. Sadece siyaset arenası değil aynı zamanda (sosyal) bilimler, teorileri ve metodolojileri, erkek, beyaz, İngilizce konuşan (Fransa'da Fransızcayı Paris lehçesiyle konuşan) burjuvazinin etnomerkezciliğinden nasibini almıştır.

Aynı süre zarfında, çoğunluk egemenliği ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Amerika'da zaferini ilan etmiş, Alexis de Tocqueville Amerikan demokrasisinin teorik ve normatif öğelerinin birbirinden ayrılmasının çok zor olduğunu

66 Amerikan ulus-inşasındaki "ergime kabı" açıklaması devletin etnik ve ulusal kökenler bakımından tarafsız veya "renk körü" olması gerektiğini savunan pek çok liberal-çoğulcu teorisyen tarafından reddedilmiştir. Liberal-çoğulcu söylemlere bir değini ve onların eleştirileri için, bkz. Veit Bader, "The Cultural conditions of transnational citizenship: On the interpretation of political and ethnic cultures", *Political Theory*, Cilt 25, No. 6, Aralık, 1997, s.771-813

söylemiştir. Yerliler üzerine İspanyol ve Amerikan politikalarını karşılaştırdığı yazısında, Tocqueville şöyle demektedir:

> Daha önce benzeri görülmemiş korkunçlukta edimlerde bulunan İspanyollar unutulamayacak ayıplarına rağmen ne Kızılderili ırkının kökünü kazımayı ne de kendileriyle aynı hakları paylaşmalarını engellemeyi başarabilmişlerdir. Amerikalılar ise bu çifte sonuca müthiş bir yol izleyerek ulaştılar. Sessizce, yasal yollardan, yardım faaliyetleriyle, hiç kan dökmeden ve dünyanın gözünde ahlak kurallarının bir tanesini bile ihlal etmeden bu sonucu elde ettiler. Bir insan diğerlerini insanlığın yasalarına daha saygılı olmadan yok edemez.[67]

Fransa'da, Paris lehçesi diğer lehçeleri ve dilleri konuşan kişilere kapsayıcı yasal düzenlemerle kabul ettirilmiştir. Devrimden iki yüzyıl sonra, Fransa'nın en yüksek yargı mercii olan Fransa Yüksek Mahkemesi, Avrupa Bölgesel ve Azınlık Dilleri Sözleşmesi'nin "Fransız halkının birliğine ve Cumhuriyetin bölünmez bütünlüğüne" tehdit oluşturduğuna ve Fransız Anayasasının, "Cumhuriyetin dili Fransızcadır"[68] diyen ikinci maddesini ihlal ettiğine karar vermiştir. Ulus-devlet, daha az karmaşık bir yapı arzeden modern-öncesi devletten yurttaşlarına eğitim sistemi, sivil ve resmi bürokrasiler ve kitlesel medya yoluyla etnik bir hegemonyayı kabul ettirebilmesi açısından da farklıdır. Aslında azınlıkların "dil hakları" için verdikleri mücadeleler ile ulus-devletlerin ortaya çıkışının kesişmesi bir tesadüf değildir.[69] Hiç şüphesiz, diyalektik bir perspektiften bakıldığında, bu devletler bir dil homojenliği yaratmaya çalıştıkları ölçüde bu homojenliğe direnen bazı noktaları da açığa çıkarmışlardır.

67 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Harvey C. Mansfield ve Delba Winthrop tarafından derlenip çevrilmiştir, Chicago, The University of Chicago Press, s. 325

68 Jon Henley, "French tongue holds sway: Chirac rules out recognition of minority languages", *Guardian Weekly*, Temmuz 1-7, 1999, s. 8

69 Fernand de Verannes, *Language, Minorities and Human Rights*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996, s.10-19

"Yurttaşlardan" müteşekkil uluslarda, sivil toplumdaki gücün eşitsiz dağılımı, vatandaşların hukuk ve siyaseten eşit muameleye tabi tutulmasının önündeki en önemli engeldir. ABD'de, sivil toplumdaki güçler arasındaki dengesizlik beyaz İngiliz kökenli etnisitenin topluma egemen olmasına yol açmıştır. Her ne kadar İngilizce toplumun yasal olarak kutsanmış dili olmasa da, "Amerikanlaştırma" ve bazı durumlarda dilin yasal bir zorunluluğa dönüştürülmesi halen yürürlükte olan politikalardır. Halen piyasa devletten daha kuvvetlidir, ve bu durum İngilizcenin resmi iletişim aracı olmasını sağlayan ve Avrupa'dan gelen göçmenlerin dillerinin -Fransızca, Almanca, İsveççe, Fince ve diğer Avrupa dilleri- etki alanının yok edilmesindeki en önemli etkenlerden biridir. Fransızca Kanada'nın iki resmi dilinden biri ve Quebec eyaletinin resmi dili olmasına rağmen, bu dilin yaşam alanı piyasa güçleri tarafından tehdit edilmektedir. Çağdaş "çokkültürlülük" ve "olumlayıcı eylem" dalgası bu baskın-olmayan kültürlerin baskı altına alınmasının bir başka kanıtıyken, piyasa kültürel gücün yeniden dağıtımını böylesi kozmetik operasyonlarla temelinden çökertmektedir.[70]

Kürt milliyetçisi çeşitli örgütlerin öz-yönetim talepleri çok ender olarak "halk yönetiminin demokrasi doktrinine" dayanmaktadır. Aslında, bağımsız Kürdistan'ın veya özerk bir parçasının sınırları daima etnisite üzerinden belirlenmiş, hiçbir devlet sınırlarını demokrasinin sınırlarını gözönüne alarak

70 Sayılan hızla artan pek çok araştırma, geçmişte ve günümüzde "yurttaşlardan müteşekkil ulus" kavramına yönelik ciddi şüpheler uyandırmaktadırlar, bkz. Dana Nelson, *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*, Durham: Duke University Press, 1998; Cécile Laborde, "The culture(s) of the Republic: Nationalism and multiculturalism in the French Republican thought", *Political Theory*, Cilt 29, No. 5, ekim, 2001; Mark Kahn, *A Republic of Men: The American Founders, Gendered Language and Patriarchal Politics*, New York: New York University Press, 1998; Himani Bannerji, *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2000. Kanıtlar (ve çoğunlukla analizler) yurttaşlığa bağlı ulusun iktidarın işleyişini etniksizleştirdiği ve cinsiyetsizleştirdiği ve hatta etnik ilkeleri ve cinsiyet ilkelerini demokratikleştirdiği varsayımının ardında yatan metafizik yanılsamaları gözler önüne sermiştir.

çizmemiştir. Kürt milliyetçiliği de, Doğu ve Batı, siyasi veya kültürel ve rasyonel veya irrasyonel diğer örnekler gibi daima etniktir. 1991 Körfez Savaşı sonrasında Irak'ta oluşturulan Kürdistan özerk bölgesinin hükümet kayıtları, milliyetçi pratik ve demokratik gelenek arasındaki savaşı açık seçik göstermiştir.[71] Irak Kürdistanı'nda, çeşitli siyasi partilerden gelen milliyetçi kurmaylar tarafından kurulan hükümet, Batı'da uygulanan türden bir haklar rejimine dayanan halk yönetimine benzememektedir. Daha da kötüsü, bu yönetici kurmayların demokrasi anlayışı Koyî'nin basit demokrasi anlayışının bile gerisindedir.[72] Eğer Koyî dine karşı saldırgan bir tutum takındıysa, Kürdistan Özerk Bölgesi'ndeki siyasi partiler dini savunmuş, dava edinmiş ve hatta onu Kürtlerin sosyal ve siyasal yaşamında önemli bir merci konumuna yerleştirmişlerdir. Aslında, meclis ve adalet sistemi feodal-aşirete dayalı İslami cinsiyet ilişkilerini Kürtlerin "ulusal kültürü" haline getirmişlerdir.[73]

Geçmiş, şimdi ve en azından, yakın gelecek çağdaş milliyetçi hareketlerde birbirinden ayrılmaz bir haldedir. Bu yazıda, Kürt milliyetçileri kökleri Bedlîsî, Koyî ve Xanî'ye kadar giden hem bir düşünce hem de bir pratik olarak *Kurdayetî* talep ederken ne kadar haklı olduklarını göstermeye çalıştım. "Kurucular", "ideologlar", veya "kökenler" arasındaki farklılıklara rağmen, onları geçmişin milliyetçilerinden ayıran büyük bir ayrımın varlığı sözkonusu değildir. Bugünün Kürt milliyetçileri tarafından tahayyül edilen Kürdistan'ın sınırları, aralarına onaltıncı yüzyılda yaşamış bir tarihçi olan Bedlîsî'nin de dahil olduğu, geçmişte yaşamış bir grup entelijensiya'nın çizdiği Kürdistan sınırları ile örtüşmektedir. 1920'lerin başındaki Şeyh Mahmud hükümetinden 1990'lardaki Kürt Özerk Yönetimi'ne kadar tüm Kürt öz-yönetim geleneğinde, modern-ön-

71 Bkz. Amnesty International, *Iraq: Human Rights Abuses in Iraqi Kurdistan Since 1991*, Londra, Amnesty International, 1995

72 Bkz. Emîr Hesenpûr, "Berengari....", op. cit.

73 Shahrzad Mojab, "No 'Safe Haven' for Women: Violence against women in Iraqi Kurdistan", Wenona Giles ve Jennifer Hyndman (ed.), *Sites of Violence: Gender and Identity in Conflict Zones* içinde, Berkeley University of California Press (basılacak).

cesi ve partiyarkal iktidar yapıları bir kırılmadan ziyade sürek-lilik göstermektedir. Geçmişle bugün arasına aşılamaz bir kırılma, sadece bugünü geçmişin "vatanseverliğini" sona erdirmiş modern, sivil, çoğunluk-yönetimci bir milliyetçiliği özcüleştirmekle mümkün olmuştur.

"Kökenleri" eleştirmeye yönelik bu çağdaş eleştiri dalgası, tarihçileri metafizik tarih yazımının tehlikelerine dikkat etmeleri hususunda önemli bir araçtır. Ancak, diğer diyalektik olmayan entelektüel çabalar gibi o da, kolayca karşıt ucuna savrulabilmektedir. Metafizik tarihçiler için geçmiş geleceği belirlerken, postmodernist soykütükçüler için "tarihsel olaylar diye bir şey yoktur ve varolmadıkları gibi günümüzdeki olaylar üzerinde maddi herhangi bir etkileri de mevcut değildir."[74] Burada bir metafizik düşünce bir diğeri ile yer değiştirmiştir. Sonuç olarak, zorunluluğun kıskaçlarını kırma ve kendi geleceklerini inşa etme yetisine sahip bilinçli varlıklar olan insanlar için, ne bir şimdi ne bir geçmiş vardır. Onların bugünü sadece içinde bulundukları koşullara dairdir. Bu açıdan durumları, eve yumurtlamaya gelen tavukların durumundan çok da farklı değildir.

Tesadüf sayılamayacak şekilde kökler ve tarihselcilik hakkındaki bu meta-teorik mülahazalar bir kısır döngüde son bulmaktadır. Teorik olarak insan zihnini tarihdışılaştırma çabası başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Foucault'nun çaresizliğinin ifadesini alıntılayacak olursak, "düşünce tarihiyle bağlantımı koparmadan tam anlamıyla tatmin olmayacağım." Boothroyd'a göre Foucault "kendi düşüncelerini tarihselci bir düşünce tarihi olarak görülmesine neden olan tarihselci eleştiriyle muhatap olması gerektiğinin" tamamen farkındaydı. Boothroyd "düşünce tarihi " döneminin bittiğini söylerken, aynı şekilde Nietzscheci "düşüncelerin soykütüğü"ne yaslanıp bu tarihte neyin önemli olduğuna karar verirkenki gibi çaresizdir. Tek çıkış, Nietzsche'nin "Ebedi Dönüş"üne geri dönüştür.[75]

74 Hindess ve Hirst, op. cit.

75 David Boothroyd, "Nietzsche's future perfect and the Eternal Return: Toward a genealogy of ideas", *History of European Ideas*, Cilt 20, No. 1-3, 1995, 125

Bu noktada, "sabit", "değişmez" ve "kesin özlerin" kaynağı olarak gördüğü "kökenleri" reddeden postmodern soykütükçü metafizik sonsuzluk düşüncesine savrulur.

6
Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşmeden İsyana (1919-1925)

Hamit Bozarslan

Giriş

Bu yazı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yılı ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Kürt milliyetçiliğine dair çalışmalara bir katkıda bulunma amacı taşımaktadır. Canalıcı öneme sahip bu yıllarda, Kürt milliyetçiliğinin gelişimi çelişkili bir durum arzetmektedir. Kürt milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında henüz olgunluk dönemine erişmemişti. 1921 yılında gerçekleşen, büyük (ama etkisiz görülebilecek) bir ayaklanma olan Koçgiri isyanının varlığına rağmen 1919-1922 yılları arasındaki Türk İstiklal Savaşı boyunca Kürt milliyetçiliği zayıf kalmıştır. Ancak daha sonra, M. Kemal'in (1921-1938) Kemalist rejimi, güçlü bir direnişle karşılaşmış ve ülke sayıca çok fazla ayaklanmaya sahne olmuştur. Geleneksel seçkinlerin milliyetçi mücadeleye yoğun katılımı, bu yeni muhalefetin oluşmasında en büyük etkenlerden biridir.[1]

1 Burada, "geleneksel" kavramını, "modern" kavramının zıddı olarak kullanmıyorum. Geleneksel kavramını, yüzyıllar boyunca kurumsallaşmış meşru bir zemin olarak kemikleşip, toplum tarafından da böyle algılanan bir düzeni tanımlamak

Kürt siyasetinin üstünkörü incelenmesi bile bu çelişkili durumun net bir biçimde görülebilmesi için yeterli olacaktır. Bu geçiş sürecinde hızla yayılan milliyetçi duygular hem İstanbul'da hem de Kürt bölgelerinde yaşayan Kürt entelektüel seçkinleri arasında, merkezi otorite diye bir şeyin bulunmamasının (1919-1920) ya da merkezi otoritenin zayıf oluşunun (1920-1921) etkisiyle pek çok taraftar bulmuştur. Bu koşullar altında, devlet kurmaya çalışan birleşik bir Kürt hareketi bu amacı gerçekleştirebilmek için yabancıların desteğini alabilecek konumdaydı. Ancak Kürt ileri gelenleri devlet taleplerini sahiplenmeyip, Kemalist güçlerle işbirliği yapmayı tercih etmiştir. Kürtler 1922'deki Kemalist zaferden ve 1923 yılındaki Cumhuriyet'in ilanından sonra, daha da merkezi ve güçlü bir devletle karşılaşmış, yabancılardan destek görememişlerdir. Bu zorlu koşullara rağmen, Kürtler merkezi otoriteye karşı büyük bir direniş örgütleyebilmişlerdir. 1924 yılında çıkan Beytüşşebap isyanı bu beklenmedik radikalleşme sürecinin ilk önemli işaretidir. 1925 Şeyh Said isyanı ise, Kemalist rejimin temellerini birkaç ay boyunca sarsmış ve ayaklanmanın bastırılmasının bedeli yıllık bütçenin üçte birine malolmuştur. Bu isyan, 1938'e kadar sürecek olan isyan dalgasının ikincisiydi.

Bu kitlesel direniş, geleneksel seçkinlerin, örneğin aşiret reislerinin ve tarikat şeyhlerinin, sözkonusu direnişe destek vermeleriyle mümkün olmuştur. İstiklal Savaşı sırasında Kemalistlerden yana bir tutum takman bu seçkinler Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra merkezi otorite tarafından atılan adımlara karşı çıkmıştır. Onların devlete karşı bu itirazları, kendilerinin zaman içinde Kürt milliyetçiliğinin saflarına kaymalarına neden olmuştur. Bu noktada, Kürt seçkinlerin milliyetçileşmesi, komşu Irak Kürdistanı'nda milliyetçi söylem Batılılaşmış entellektüeller ve geleneksel seçkinlerin siyasi *lingua franca*'sı haline gelmiştir.

için kullandım. Modemiteye yeni yaklaşımlann, "geleneksel" kavramının atipik bir modemliğin içinde yer aldığını öne sürdüklerinin bilincindeyim. Sonuç olarak, bu durum "modemite'nin" bazı çelişkili ve geleneksel -ilkel anlamında kullanılmamıştır- özellikleri olduğu anlamına gelmektedir.

Kürt milliyetçiliğinin gücünü açıklarken, geleneksel seçkinler tarafından izlenen siyasi yörünge kendi içinde teorik itirazlar açığa çıkarmaktadır. Milliyetçilik teorilerinin pek çoğunun, milliyetçiliğin yükselişini moderniteyle veya bir dereceye kadar kendisi kapitalist ekonominin genişlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan iş bölümüyle ilişkilendirerek açıkladığı bir gerçektir.[2] Bir başka yazımda, genelgeçer kabul gören bu teorilere dair eleştirilerimi ifade etmiş ve milliyetçiliğin, özellikle de azınlık milliyetçiliklerinin, başka kaynakları olabileceğine ve başka bir gelişim seyri izleyebileceğine değinmiştim.[3] Türkiye'deki Kürt geleneksel seçkinlerinin direnişi ve kendileriyle aynı dönemde yaşayan İran ve Irak'taki Kürt seçkinler gibi milliyetçi söylemi benimsemeleri, geleneğin, doğrudan milliyetçiliğin kendisinin olmasa bile, milliyetçi direnişin kendini ifade edeceği bir mecra olduğunu göstermektedir.

Bu makalenin ilk bölümünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yıl ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kürt milliyetçiliğinin gelişme seyrinin kısa bir özetini sunacağım. İkinci bölümde, özellikle İslam kardeşliğine duyulan inancın ve Ermeni devleti kurulmasından duyulan korku gibi bazı etkenlerin Kürt milliyetçiliğinin İstiklal Savaşı yıllarında Kürtler arasında gerçek bir etki uyandırmamasında önemli olduğunu iddia etmekteyim. Üçüncü bölümde ise, 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanının Şerif Mardin'in deyişiyle merkez ve çevreler arasındaki zımni sözleşmenin sonu olduğunu öne süreceğim.[4] Sözkonusu cumhuriyetin doğası, Kürt geleneksel seçkinlerinin değişen tutumlarını ve onların peşpeşe çıkan isyanlara katılımını büyük ölçüde açıklamaktadır.

2 Bkz. *Daedalus*'un cilt 122, no. 3, 1993 tarihli özel baskısı ve G. Delannoi ve P. A. Taguieff (eds.) *Théories du nationalisme, Nations, Nationalité, Ethnicité*, Paris: Kimé 1991

3 H. Bozarslan, *La question kurde: Etats at minorités au Moyen-Orient*, Paris: Presses de Sciences-Po 1997; ve "Pour une lecture sociologique des mouvemenets minoritaires: l'example kurde (Azınlık hareketleri üzerine sosyolojik bir okuma: Kürt örneği) H. Bozarslan (ed.), *Regards et Miroirs. Mélanges Rémy Leveau*, içinde Leipzig: Universitätverlag, 1997, 37 ve 59. sayfalar arası.

4 Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi. Makaleler 4*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 108

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve geçiş sürecinde Kürt milliyetçiliği

Efendiler olarak bilinen Kürt entelektüelleri arasında milliyetçi hassasiyetler, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan diğer Türk olmayan Müslüman topluluklar arasında olduğu gibi, 1880'lerle birlikte oluşmaya başlamıştır. Bu entelektüeller, iktidarı ellerinde bulundurmasına karşın 1837 Tanzimat reformları ile marjinalleşmiş ve tarihsel olarak daha eski Kürt güç odaklarını etkilemeyi başarabilmişlerdir. Örneğin, kendi adını taşıyan bir isyan başlatmış olan Şeyh Ubeydullah (1880), İngiliz diplomatlarına Kürtlerin "ayrı bir millet" olduğunu ve kendilerinin Osmanlı ve İran Kürtlerini birleştirmeye çalıştıklarını söylemiştir.[5] Yüzyılın sonunda, Botan'da yönetimi elinde bulunduran, Botanlı Bedirhaniler tarafından yurtdışında *Kürdistan* adında bir gazete yayımlanmaya başlanmıştır.[6] Milliyetçi duygular en azından İstanbul'da yaşayan entelektüel olmayan bazı kişileri de etkilemiştir. Örneğin, Nakşibendiliğin Halidi koluna bağlı müritlerden bazıları ve Osmanlı başkentinin genelde Kürt olan hamalları "Kürt milliyetçiliğine yakın" olarak bilinir ve muhtemelen bu nedenden ötürü onlardan korkulurdu.[7] Daha sonra, 1908'deki İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte, İstanbul'da bazı Kürt dernekleri kuruldu ve bazı gazeteler yayımlandı.[8] Bölgesel düzeyde olmasına karşın, diğerlerinin yanısıra hiç de az bir önemi olmayan bazı Kürt isyanları 1908-1914 arasında çıkmıştır. Özellikle de Bitlis, Barzan ve Soran'da[9] çıkan isyanlarda özerklik talebi ve/veya milliyetçi talepler dillendirilmiştir.

5 R. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion (1880-1925)*, Austin: Univ. of Texas Press 1989, s.2

6 Bkz. M. E. Bozarslan (ed. ve çevirmen) *Kurdistan*, Uppsala, Deng, 2 Cilt, 1991.

7 R. Alakom, *Eski İstanbul Kürtleri (1453-1925)*, İstanbul: Avesta Yayınları, 1998.

8 N. Dersimi'ye göre, bu 1908 sonrası dönemdeki "Çok Yaşa Türk Milliyetçiliği" sloganı, onun benzeri "Çok Yaşa Kürt Milliyetçiliği" sloganının ortaya çıkışını açıklamaktadır. N. Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım* (ed. M. Bayrak), Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992, 26-38. sayfalar arası.

9 Bkz. Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi- Doğu Bilimleri Enstitüsü ve Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Doğu Bilimleri Enstitüsü,

Yükselen Kürt milliyetçiliği, hem Ermeni milliyetçiliğinden[10] hem de İstanbul'un kozmopolit koşulları-ortamı düşünüldüğünde giderek daha da saldırganlaşan Türk milliyetçiliğinden etkilenmiş ve her iki milliyetçiliğe bir karşılık olarak gelişmiştir. 1920 ve 1930'ların önemli milliyetçi kişilerinden olan Celadet Bedirhan, yıllar sonra Atatürk'e yazdığı ünlü mektubunda, milliyetçi bir kuruluş olan Türk Ocakları'ndan bahsederken, "bu ocaklar size Türkçü yetiştirdiği gibi bize de Kürtçü yetiştiriyordu" demiştir.[11] Pek çok diğer kanıt, 1910'ların egemen *ethos*'u olan, Türk milliyetçiliğinin gelişmesine duyulan tepkilerin Kürt milliyetçiliğini beslediğini doğrulamaktadır.[12]

Osmanlı İmpararatorluğu'nun son yıllarında, hem geleneksel Kürt seçkinleri hem de yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan Kürt entellektüelleri[13] ayrı bir kimlik olarak Kürtlüklerini tanımlamaya çalışmışlardır.[14] Amaçları imparatorluğun Doğu topraklarında ayrı bir Ermeni devleti kurulmasını engellemek ve bölgedeki Türk egemenliğini sona erdirmekti. Bu yıllarda, Kürt milliyetçiliğinin talepleri tamamen kültüreldi. Hatta, si-

Yeni ve Yakın Çağda Kürt Hareketi, Bälinge, 1991, s. 81

10 H. Bozarslan "Les relations kurdo-arméniennes (Kürt-Ermeni İlişkileri): 1894-1996" H. L. Kieser (ed.), *Die Armenische Frage und Die Schweiz*, Zurich: Chronos Verlag, 1991, s. 329-340. Ermeni milliyetçiliği için A. Ter Minassian, *La question armeniénne*, Roquevaire: Editions Paranthèses, 1983 ve A. Ter Minassian, *Histoires Croisées*, Marseille: Editions Paranthèses 1997'e bakınız.

11 Emir Celadet Ali Bedirhan, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*, İstanbul: Doz Yayınları 1992 (1993), s. 22

12 Bkz. Kadri Cemil Paşa (nam-ı diğer Zinar Silopi), *Doza Kurdistan. Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları* (ed. M. Bayrak), Ankara: Öz-Ge Yayınları 1991

13 Bu entelektüellerin özellikleri ve ortaya çıkış koşulları ile ilgili olarak S. Othman'ın "Mulahazat Tarikhiyya Howl i Nashat al-Harakat al-Qavmiyya al-Kurdiyya" (Milliyetçi Kürt Hareketinin Ortaya Çıkış Koşulları Üzerine Tarihsel Gözlemler), *Studia Kurdica*, Cilt. 1, 1984, 20-32. sayfalar arasına bakılabilir. Bu makalenin İngilizce çevirisini temin ettiği için Dr. Othman'a teşekkür ederim.

14 Birbirinin ardısıra gelen hareketlere ilişkin incelemeler için bkz. C. Celil (Elîşêr tarafından tercüme edilmiştir), *Jiyana Rewsenbirî û Siyasi ya Kurdan (Di Dawiya Sedsala 19'a û Destpêka Sedsala 20'a de)*, Uppsala: Jîna Nu Förlaget, 1985; K. M. Ahmed (çeviren M. Düzgün), *Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Kürdistan ve Ermeni Soykırımı*, Stockholm, Kürdistan Yayınevi 1975.

yasi taleplerle ortaya çıktığı zaman dahi, 1924 Bitlis, Süleymaniye ve Barzan isyanlarında görüldüğü gibi, "Osmanlıcılık"tan sapmayan bir mücadele yürütülüyordu. Kürt basını, örneğin yüzyıl başında *Kurdistan* (1908-1912) ve *Kürt Tecavvün ve Terakki Gazetesi*[15] gibi, Kürtlüğü herhangi bir bağımsızlık veya egemenlik talep etmeksizin yenilenmiş bir Osmanlı akdi çerçevesinde anlamaktaydı.

İlk bağımsızlık talepleri, geçiş süreci olarak adlandırılabilecek dönemde, yıllar sonra dile getirilecekti. Kürt milliyetçileri Birinci Dünya Savaşının hemen akabindeki yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndan artakalan toprakların başkentinde oldukça etkinlerdi. Dernekleri Kürd Te'ali Cemiyeti,[16] kültürel-politik bir yayın olan *Jîn*[17] dergisini çıkardı. Dernek Ehmedê Xanî'nin Kürt destanı *Mem û Zîn*'in ilk matbu baskısını da yapmıştır.[18]

Dernek İstanbul hükümetiyle ilişkiler kurarken, Diyarbakır başta olmak üzere Kürt şehirlerinin pek çoğunda kurulan küçük ölçekli Kürt Dernekleriyle bağlantılar kurmuştur.[19] Savaş döneminin başında, Kürt vilayetleri Kürt milliyetçiliğinin etkilerine oldukça açık bir konumdaydı. Örneğin Ekrem Cemil Paşa hatıratında Diyarbakır'da düzenlenen ve birkaç yüz insanın katıldığı önemli gösterilerden bahsetmektedir.[20] Son ola-

15 Bkz. M. E. Bozarslan (ed ve terc.), *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi*, Uppsala: Deng 1998

16 Bkz. İ. Göldaş, *Kürdistan Te'ali Cemiyeti*, İstanbul: Doz Yayınları, 1992. Kurdistan Te'ali Cemiyeti birçok başka derneği, örneğin kadın derneklerini de, kontrol ediyordu.

17 M. E. Bozarslan (ed. ve terc.), *Jîn*, ilk olarak 1919 yılında İstanbulda basılmış; daha sonra Uppsala: Deng, Cilt 5, 1987-1999

18 *Mem û Zîn* (1695) Kürt birliğine ve Kürt devletine duyulan özlemi dile getiren ilk yazılı eserdir (Türkçe bir baskısı için bkz. M. E. Bozarslan (ed. ve Türkçeye terc.) *Mem û Zîn*, İstanbul: Deng Yayınları, 1999.) Bazı Kürt milliyetçileri Ehmedê Xanî'nin epik şiirini Kürt milliyetçiliğinin kendini açığa vurduğu ilk eser olarak kabul etmektedirler: F. Shakely, *Kurdish Nationalism in Mam-û-Zin of Ehmedê Xanî*, Uppsala University, Yüksek Lisans Tezi 1983

19 İ. Göldaş, op. cit. s. 65

20 Ekrem Cemil Paşa, *Muhtasar Hayatım*, Brüksel, Brüksel Kürt Enstitüsü, 1989, 30-31. sayfalar arası. Cemil Paşa'ya göre "Kürdistan Cemiyeti" Diyarbakır'da kurulmuştu ve beşyüzden fazla üyesi vardı.

rak, Kürt Te'ali Cemiyeti, Osmanlı İmparatorluğu dışında da oldukça etkindi. Eski bir diplomat, Kürt Te'ali Cemiyeti üyesi ve Osmanlı liberal muhalefetine mensup biri olarak Şerif Paşa açık bir biçimde Kürt bağımsızlığını savunmaktaydı. Şerif Paşa, Paris'te düzenlenen Barış Konferansı'nda "Kürt Ulusunun Talepleri" başlıklı bir metin sunmuştur.[21] Şerif Paşa daha sonra, Ermeni delegeleri H. Ohadinian ve Boghos Nubar Paşa'yla imparatorluğun Doğu bölgelerinde Ermeni ve Kürt devletleri olmak üzere iki ayrı devletin kurulması yönünde anlaşmaya varmıştır.

Marjinal bağımsızlıkçı bir milliyetçilik

Kürt hareketinin bu dönemde siyasallaşmasını M. Hrosch'un görece daha küçük ulusların milliyetçiliğini incelemesinden hareketle, ikinci aşama (aşama B) olarak görmek mümkündür. Hrosch'a göre, milliyetçiliğin mesajı bir önceki dönemde akademisyenler arasında tartışılan bir konu olmasına karşın, B aşamasında sözkonusu mesajın etkileri entelektüel alanın sınırlarını aşmış ve "vatansever ajitasyonun" oluşmasında etkili olmuştur.[22] Ancak Hrosch'un belirlediği model uyarınca Kürt hareketi, sözkonusu ikinci aşamadan "kitlesel bir milli hareketin varlığı" ile kendini belli eden C aşamasına geçememiştir.[23] Hatta, Kürt hareketi zamanın Kürt entelektüelleri arasında bile önemini ve etkisini yitirmiştir.[24] Kemalist baskı rejimi, 1919'da Kürt Derneklerini hedef almaya başlamış; bu ise Kürt milliyetçiliğinin marjinalleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak Kemalist devletin kendisinin bu süre zarfında oldukça zayıf olduğu gözönünde tutulursa, yukarıda belirtilen yorum milliyetçi Kürt hareketinde yaşanan ani

21 Cherif Pascha, *Revandications de la Nation kurde*, Paris, 1919

22 M. Hrosch, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 23

23 age.

24 E. Cemil Paşa, op. cit., s.44-45

düşüş ve gerilemenin açıklanmasında tek başına ikna edici görünmemektedir.

Bu gerilemeye neden olan diğer etkenler arasında, Kürt Te'ali Cemiyeti'nin liderleri arasında üzerinde uzlaşılmış herhangi bir politik amacın bulunmaması önemli bir yer işgal etmektedir. Bazı liderler Kürt devleti düşüncesini savunurken, Seyyid Abdülkadir başta olmak üzere bazıları İslam kardeşliğinin ve halifeliğin müdafaası adına yenilenmiş bir Türk-Kürt kardeşliği akdini ve kısıtlı bir Kürt özerkliğini savunuyorlardı. 1920 yılının sonuna doğru, bu iç bölünmeler, hizipleşmeler örgütün çalışmasını engellemeye ve Kürt milliyetçiliğinin İstanbul'daki faaliyetlerinin zayıflamasına yol açtı. Taşradaki Kürt Dernekleri, başkentten kendilerine entelektüel ve ahlaki anlamda bilgi sağlayacak lider figürlerinden yoksun kalmıştı.

Sözkonusu gerilemeye sebep olan ikinci etken, İstanbul hükümetinin ve Mustafa Kemal'in (daha sonra Ankara hükümetinin) başlangıçta Kürtlüğü yeni siyasi durumun meşru bir parçası olarak kabul etmelerinde yatmaktadır. Kemalist liderler Kürt "makro-etnisitesini"[25] ayrı bir varlık olarak kabul etmiştir. 29 Ekim 1919 tarihinde İstanbul hükümeti ve Kemalistler arasında imzalanan Amasya Sözleşmesi, Mustafa Kemal'in Kürt şeyh ve ağalarına mektupları,[26] çeşitli konuşmaları ve el-Cezire bölgesi komutanına verdiği emirler, gelecekte kurulacak bir devlette Kürtlerin özerk bir konum elde edeceğini göstermekteydi.[27] Daha sonra, Kemalist güçler yeni Irak

25 O. Roy'dan aldığım bu kavramla en geniş anlamda Kürtleri (Kurmanc, Zaza, Soran, Alevi, Sünni, Yezidi, ve Irak ve İran'daki Şii Kürtler dahildir) kastediyorum. Bu farklı öğeler kendilerini Kürt olarak tanımlamakta ve dışarıdakiler tarafından da Kürt olarak tanımlanmaktadırlar. Olivier Roy'un Orta Asya ile ilgili argümanı için bkz. O. Roy, "Ethnies et politique en Asie centrale", *REMMM*, No. 60, 1991, s.17-36

26 Bkz. Kemal Atatürk, *Nutuk*, Cilt III, Vesikalar, İstanbul: Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, 1972; A. Mangow, "Atatürk and the Kurds", S. Kedourie (ed.) *Seventy-Five Years of the Turkish Republic* içinde, Londra & Portland: Frank Cass, 2000, s.1-25; D. Perinçek'in *Kemalist Devrim-4, Kurtuluş Savaşı'nda Kürt Politikası*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1999 adlı kitabına eklenmiş resmi belgeler.

27 Bkz. *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, Cilt 3, 1985, s.550-551

devletinde Birleşik Krallık güçlerine direnen Kürt muhalefetine bir destek önerisi götürmüşlerdir.[28] Böylece Kemalistler kendilerini Batılı işgalcilere karşı tüm Müslüman Kürtlerin, hatta Türklerin kontrolünde bulunan bölgelerin dışında kalan bölgelerdeki, İngiliz işgali altında bulunan topraklardaki Kürtlerin de, koruyucusu ilan etmiş oluyordu.

Bu etkenlerin biraraya gelmesi sonucu, geleneksel Kürt seçkinleri ve entelektüellerinin büyük çoğunluğu için devlet kurma öncelik teşkil etmemeye başlamıştır. Aslında bu gruplar, Kürt kimliklerinin bilincinde olsalar ve bu durumları İstanbul ve Ankara hükümetleri tarafından tanınıyor olsa da, Kürtlüklerini sosyal ve "milli" konumlarını belirleyen temel etken olarak görmüyorlardı. İstiklal Savaşı, Müslüman olanları ve Müslüman olmayan işgalciler veya cemaatleri, örneğin Ermeniler ve Rumları, karşı karşıya getiren bir mücadele olarak algılanıyordu. Kürt grupların Kürtlüğü tartışmasız bir olgu olarak ele alınsa da, siyasi bağlılıklar için temel sağlayacak bir etken işlevi görmemekte ve Kürtleri Ankara'ya muhalefet etmek için harekete geçirecek siyasi bir işlevi tam anlamıyla üstlenmemekteydi. Hatta Kürt seçkinlerinin büyük bir çoğunluğu, kendilerini Müslüman ve dolayısıyla Osmanlı olarak görerek, daha büyük bir kardeşliğin parçası olduklarını düşünüyorlardı. Peresch'in belirttiği gibi, [Kürt] entelektüel seçkinleri büyük oranda devletin yönetim ve askeri kademelerinde konumlandırılmışlardı. Emir Kamiran Bedirhan bu dönemdeki Kürt liderlerin durumunu şu sözlerle anlatmaktadır:

> Onların bir ayakları Kürt tarafında, diğer ayaklarıysa Osmanlı ve Müslüman tarafında yer alıyordu. Devlette bakan olmak istiyorlardı.[29]

28 Bkz. Refik Hilmi, *Anılar, Şeyh Mahmud Berzenci Hareketi*, İstanbul: Nujen Yayınları, 1995, s. 51

29 Peresch'den alıntılanmıştır, "Introduction", La *révolte de l'Aghridagh "Ararat"* (önsöz I. Ch. Vanly, sunuş Peresch), Cenova: Editions kurdes, 1986, s. 38

"Ötekiliğin" adı: Ermeni faktörü

Milliyetçi Kürt hareketinin zayıflamasının üçüncü nedeni, birçok Kürt milliyetçisinin örneğin Kürt Te'ali Cemiyeti liderlerinden Seyyid Abdülkadir[30] gibi -kendilerinden bir önceki milliyetçi kuşağın mensuplarını- düşündüren bir sorun olan, ilerde kurulacak bir Ermeni devletine karşı duyulan endişeydi. Oysa, bir Ermeni devletinin kuruluşu, Kürt devletinin kuruluşunun tekbaşına sine qua non'u (olmazsa olmaz koşulu) gibiydi. Kürt devleti projesi, eğer Ermeni devleti projesine karşı çıkarsa Avrupa'dan hiçbir destek alamazdı. Bu koşullar altında, bölgesel özerklik projesi (veya en azından birden fazla özerk bölge oluşturulması) Kemalistler ve Kürt milliyetçilerinin çoğu tarafından gizli veya açık bir biçimde kabul edilebilecek kadar makul bir şey olarak görülüyordu. Böylece Kürt milliyetçileri Kemalistlerle işbirliği yaparak Kürdistan'ın, Ermeni devleti ve Kürt devleti olarak ikiye bölünmekten kurtulacağını düşünüyorlardı.

Aslında Kürtlerin çoğu için Kürtlük, onların Osmanlı ve Müslüman aidiyetlerini ifade etmenin bir başka yoluydu. Yüzyıllar boyunca ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, Kürt olmak Ermeni olmaya ve daha az bir oranda Asuri olmaya karşıt şekilde tanımlanarak Müslüman olmak anlamına gelmişti.[31] Savaş sonrası dünyanın koşulları gözönüne alındığında, bu aidiyetin Hıristiyan istilacılar tarafından tehdit edilen Anadolu'yu İslami *ümmet*in çekirdeği olarak "tahayyül etmenin" bir sonucu olduğu açık bir biçimde görüle-

30 Bazı önemli belgeler için bkz. H. Yıldız, *Fransız Belgeleriyle Sevr-Lozan-Musul Üçgeninde Kürdistan*, Stockholm: Hêviya Gel Yayınları, 1990

31 Bu karmaşık üyelikler ağı için Rouben Paşa'nın (*Ter Minassian*) hatıralarına bakılabilir. Rouben Paşa, *Mémoirs d'un partisan arménien*, La Tour d'Aigues, Editions dee l'Aube, 1990; G. Meyrier, *Le massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatiques du Vice-Consul de France 1894-1896*, Paris: L'invantaire, 2000 (C. Mouradian ve M. Durand-Meyrier ed.); H.-L.Kieser, *Der verpasste Friede, Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen de Türkei. 1839-1938*, Zürih: Chronos Verlag, 2000; ve J. Verheij, "Lés fréres de terre et d'eau: Sur le rôle de Kurdes dans les massacres arméniens de 1894-1896" *Annales de l'Autre Islam* içinde, n° 3, 1998, s.225-276

cektir. Bu durum, Ermenilerin katlinde Kürtlerin yoğun katılımının doğrudan sonucu olarak da görülebilir.[32] Gerçekte, Doğu Cephesi'nin komutanı Kazım Karabekir, Kürt milliyetçiliğinin dinamiklerinin farkındaydı ve Ermeni karşıtı korkuyu Kürt milliyetçiliğini gözden düşürmek veya ikinci plana itmek için kullanmıştı. Hatıralarında, Kürt-Türk ittifakının hiçbir ek çaba sarfedilmeden gerçekleştiğini, bunun "Kürdistan, Ermenistan olma tehlikesiyle yüzyüze" şeklinde özetlenebilecek bir korku sayesinde başarıldığını yazmıştı.[33] Kürt milliyetçileri, Ermenilerle[34] birlikte yaşama fikrine karşı son derece keskin tavır almışlardır (birçoğu bu tavırlarını yıllarca korudu).[35] Bu nedenle, Ermenilerin Kürtlerle ittifak kurma çabaları geri çevrilmiş,[36] Hıristiyan komşudan çok Hıristiyan işgalci olarak görülenlere karşı İslamın savunulması gerektiği inancı diğerlerine galebe çalmıştır.[37]

Etnisite ve din arasındaki bu karmaşık ilişkiler politik bir söylem ve bir pratik olarak Kürt milliyetçiliğinin İstiklal savaşı süresince marjinal konumunu açıklamaktadır. Bu süre zarfında, aşiretlerin ve dini teşkilatların zihninde, Kürtlüğü savunmak Kürt milliyetçiliğini savunmaktan çok İslamı ve Türk-Kürt Müslüman kardeşliğini savunmak anlamına gel-

32 Birinci Dünya Savaşı yıllarında 700 bin Kürdün başka yere nakledildiği veya topraklarını terk etmeye zorlandığı birçok kereler doğrulanmıştır (bkz. İ., Göldaş, op. cit.; M. E. Bozarslan, *Jîn*, op. cit.) Ancak bu süre zarfında Kürtlere şiddet uygulandığını belirten herhangi bir kaynak mevcut değildir. Kadri Cemil Paşa'ya göre: "Bu kökünü kurutma politikası Ermenilere yapıldığı silahlar ve kılıçla uygulanan bir şey değildi. Bu politika daha ziyade 'Ruslar sizi katledecek' bahanesiyle uygulanmıştı." Kadri Cemil Paşa, op. cit., s.7

33 K. Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul: Türkiye Yayınları, 1960

34 Örnek vermek gerekirse, 1925 yılında idam edilen Dr. Fuad'a göre, "yüzbinlerce Kürt Ermeniler tarafından katledilmiştir"; H. Kılıçarslan, "Siyasiyên me Nebûn, *Çira*, 1995, s.70-71

35 Örnek olarak H. Hişyar, *Ditin û Bîrhaninên min 1907-1985*, Beyrut, 1993, s.153, 162, 170; K. Cemil Paşa, art. cit., s. 36

36 Bkz. G. Sasoni (B. Zataryan ve M. Yetkin terc.), *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri (onbeşinci yüzyıldan günümüze)*, Stockholm: Orfeus Yayınevi, 1986, s. 67 ve H. Bozarslan, "Les relations kurdo-arméniennes", op. cit.

37 Bkz. K. Karabekir'in gözlemleri; K. Karabekir, "Dersim İsyanı ile İlgili İstatistiki Bilgiler" *Kürt Meselesi* içinde, İstanbul: Emre Yayınları, 1994, s.79-108

mişti. Böylece, Kürt aşiret liderleri, şeyhleri ve ileri gelenlerinin Paris ve Londra'ya Müslüman Kürt-Türk kardeşliğini savunmak adına bir Kürt devleti projesini istemediklerini belirten ve Kürt devleti projesinin mimarı Şerif Paşa'yı kınayan yüzlerce telgraf göndermelerinin nedeni daha kolay anlaşılabilir.

Koçgiri İsyanı: Bir istisna

1921 yılı Mart-Nisan aylarında Dersim bölgesinde çıkan Koçgiri İsyanı, Kürtlerin Ankara hükümetine karşı ara dönemde en büyük direnişi sergiledikleri isyandır. Kürt milliyetçiliği bu isyanın şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.[38] İsyanın liderlerinden biri olan Nuri Dersimi, geçmişte, İstanbul'daki Kürt milliyetçisi çevrelerle yakın ilişkiler kurmuştur. İsyanın başlarında, "bölgesel (muvakkat) bir Kürt hükümetinin kuruluşu" ilan edilmiş, ve "soylu Kürt halkı" Kemalist hükümetin baskısına direnmeye çağrılmıştır.[39] İsyancıların taleplerinin çoğu milliyetçi öğeler barındırmaktadır ve bu talepler isyanın liderleri tarafından Ankara hükümetine iletilmiştir.[40] Buna ek olarak, isyanın askeri marşlarından birinde "Kürdistan ordularıyla" "Moğollar" arasında açık bir savaş olduğu dile getirilmektedir.[41]

Kürt milliyetçiliğinin Dersim'de etkili olduğunu gösteren bu kanıtlara rağmen, Koçgiri ayaklanması bölgesel bir ayaklanma olarak kalmış, ne daha yaygın bir alanda etkili Kürt özerkliği ne de özerklikten daha az dillendirilen Kürt bağımsızlığı taleplerinin yankı bulduğu geniş alanda bir etki uyandırabilmiştir. Bu örnekte, "yerel" vurgusu Dersim yöresinin

38 Bkz. H.-L. Kieser, Les Kurdes alévis face au nationalisme turc kémaliste, L'alévite du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçgiri 1919-1921), Amsterdam: MERA, 1993

39 Bu metin için bkz. B. Öz, *Belgelerle Koçgiri Olayı*, İstanbul: Can Yayınları, 1999

40 N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, op. cit., s. 125. Ayrıca R. Olson, op. cit. s. 30

41 "Kürdistan orduları/Kahrettiler barbarları/Vatan için öleceğiz/İstemeyiz Moğollar", N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, op. cit., s. 148

Kürtlüğü ve Alevi kimliğinin korunması ve müdafaası anlamına gelmektedir.[42] Bu ikili özellik nedeniyle ondokuzuncu yüzyıl boyunca tüm bölgenin kontrolü merkezi otoritenin elinden kurtulabilmiş, Birinci Dünya Savaşı süresince Dersimlilerin pek çoğu İttihatçı hükümet yerine Ermeniler ve Ruslarla işbirliği yapmışlardır. Hacı Bektaş Tekkesi Postnişini Çelebi Cemaleddin Efendi'nin Dersim'in önde gelenlerini taraf değiştirmeye çağırması ve zorlaması ise başarısız olmuştur.[43]

İsyanın en önemli entelektüellerinden olan Nuri Dersimi, Kürt milliyetçiliği için en önemli tehdidin Sünni-Alevi ayrılığı olduğunun ve Dersim yöresinin Alevi kimliğinin farkındaydı. Anılarında, Kürd Te'ali Cemiyeti ile İstanbulda gerçekleşen karşılaşmasını şu sözlerle anlatır:

> Yere çömeldim ve onlara Kürt Alevi topraklarına heyetler gönderip, Sünnilerle Alevilerin arasının soğuk olduğu yönündeki haberleri yalanlamamız gerektiğini söyledim. Alevi bölgelerinde devam eden Kürt isyanlarını örnek göstererek durumu açıkladım. Fakat Sünni Kürtler bu duruma sessiz kaldılar, aynı şekilde Sünni Kürtlerin yaşadığı bölgelerde çıkan milli kurtuluş hareketine de Alevi Kürtler tepkisiz kalmışlardı. Bu durumdan kârlı çıkan ise Türk hükümeti olmuştu.

Nuri Dersimi önerisinin Kürd Te'ali Cemiyeti lider kadrosu tarafından doğrudan reddedilmesinden acı acı bahsetmektedir.[44]

Alevi liderlerin[45] zihinlerinde bulunan, Kürt ve Alevi kim-

42 Diğerlerinin arasında bkz. B. Öz, op. cit., s. 270

43 N. Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*, op. cit., s. 84. Dersimi'ye göre onlar postnişin'e Kürtlerin Osmanlı yanında savaşa girmesinin "Kürt milli kimliğinin tanınmasıyla" mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bkz. N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Diyarbakır: Dilan Yayınları, 1992 (1952), s. 98.

44 N. Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*, op. cit., s.103-104

45 1940'lı yıllar boyunca, Suriye'ye siyasi sığınma talep ederken doldurduğu belgede N. Dersimi "ırkını" Kürt-Alevi olarak belirtmiştir. N. Dersimi, idem., s. 209

liklerinin birlikteliği daha sonra Alevi bölgelerinde çıkan Kürt isyanlarını etkilemeye devam etmiştir.[46] Ayrıca Koçgiri ayaklanması sırasında Nuri Dersimi tarafından ifade edilen korkuların doğrulandığı da görülmüştür. İsyan, aşiretler arası ayrılıklar nedeniyle zayıflamış[47] ve Sünni Kürtler isyan sırasında sessiz kalmışlardır. Kemalist baskı Türk veya Kürt, Sünni ve Alevilerin büyük ölçekli tepkisiyle karşılaşmıştır. Ancak Koçgiri isyanı tecrit edilmiş bir olay olarak kalmış, bu nedenle Ankara'daki Kemalist hükümet için büyük bir tehlike oluşturmamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Kürt radikalizmi

Tüm bunlara rağmen güçlü bir Kürt direnişi, neden Kemalist Cumhuriyet 1923 yılında kurulduktan ve iktidarını pekiştirdikten sonra ortaya çıkmıştır? Bu durumu, Kemalist hükümetin baskıcı politikalarına duyulan tepkiyle açıklamak tek başına doğru görünmemektedir. Milliyetçi Türk politikası açık bir biçimde 1922 yılı sonlarında yürürlüğe konmuşsa da, bu yıllar arasında Kürtlere karşı sistematik bir baskı politikasının yürürlükte olduğunu söylemek oldukça zordur.[48] Bundan dolayı, eğer Kemalist hükümet Kürt-Türk kardeşliği politikasından vazgeçtiyse, bu politika değişikliğinin en azından 1922-1923 yılları arasında gerçekleşmediği ve bu süre zarfında Kürt bölgelerinin özerklik taleplerini dışlamadığı kesindir. Kürdistan'a özerklik verilmesi talebi 10 Şubat 1922'de[49] TBMM'de tartışılmış ve 1923'ün sonlarına doğru, İzmit'te dü-

46 Bkz. ilgili belgeler, Ali Kaya, *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi*, İstanbul: Can Yayınları, 1994, s. 194-195

47 N. Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*, op. cit., s. 177

48 1924 yılından iki yıl sonra ilan edilen Anayasa bu küçük noktaya dair hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır. Bkz. M. Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999., s. 119

49 Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Mustafa Kemal'in bir süre dağıtılacak olan Birinci Meclisi kontrol etmekte çok zorlandığıdır. Projenin metni için bkz. B. Öz, op. cit., s.324-326; R. Olson, op. cit., s.166-168

zenlenen basın konferansında Mustafa Kemal Kürdistan'a yerel özerklik verilmesi fikrini reddetmişti. Çünkü o sadece Kürdistan'ın özerk bir konuma getirilmesini içerik olarak reddetmekte, Türkiye'nin farklı bölgelerinin yerel düzlemde özerk bir konuma sahip olması fikrini desteklemekteydi, bu yerel özerkliğe Kürt bölgelerini de dahil etmişti.[50] 1924 Ağustosunda, Şeyh Said isyanından tam olarak altı ay kadar önce bir Kürt delegasyonu Diyabakır'da hükümet temsilcileri ile buluşup, onlara yerel özerklik fikriyle bağlantılı, ılımlı sayılabilecek milliyetçi taleplerini iletmişlerdir.[51] Bu taleplere devlet tarafından herhangi bir misilleme ile karşılık verilmemiştir.

1922-1924 yılları arasında Kürtlere karşı Kemalist iç politikada herhangi bir radikal değişiklik gözlemlenmemekle beraber; Kürt milliyetçiliği sözkonusu dönemde bir zemin kazanmıştır. 1922 yılının sonlarına doğru, bir grup Kürt kökenli resmi devlet görevlisi, Sovyet subayları ile Erzurum'da (bu girişim daha sonra Erzurum Hareketi[52] olarak anılmıştır) buluşmuştur. Subaylar, Sovyet yetkililerine Ankara hükümetine[53] karşı koruma elde edebilmek için "Kürtlerin Talepleri" başlıklı bir dizi talep iletmiştir. Doğal olarak bu talepleri reddedilmiş ve hiçbir şey elde edememişlerdir. Bu grup daha sonra, 1923 yılında, Azadi Cemiyeti adlı temel amacı Kürt bağımsızlığı olan bir gruba dönüşmüştür.

Kısa süreli Koçgiri isyanından aşağı yukarı iki yıl sonra, Kürt kökenli subaylar[54] yeni milliyetçi direnişin arkasındaki temel dayanak noktası oldular.[55] Cemil Gündoğan'ın çok doğru bir biçimde işaret ettiği gibi, adı geçen görevlilerin 1924 yılında Beytüşşebab'da düzenledikleri yerel bir isyan geniş bir alanda etkili olacak Kemalizm karşıtı bir isyanın ilk adımı ol-

50 Bkz. D. Perinçek, op. cit., s. 356-358'de yer alan belgeler.

51 Bkz. O. Aydın, *Kürt Ulus Hareketi 1925*, Wesanê Weqfa Sex Seid, 1994, s. 50; E. Ferid, "Di Arsiven Sovyetê de Serhildana Sex Seîd", *Çira*, 2/8, 1996, s.8-9

52 H. Hişyar, op. cit., s. 239

53 "Sert û keraren Komîte Erzurum e" içinde E. Ferîd, "Di Arşîven Sevoyetê de", art. cit s. 11'de yer alan belgeye bakınız.

54 İsimleri için R. Olson, op. cit., s.43-45

55 R. Olson tarafından zikredilen belgeler için, R. Olson, op. cit., s.169-172

muştu. İsyan Türkiye Kürdistanı'ndaki diğer şehirlere de sıçramayı hedefliyordu. Irak ve İran'da devam eden Kürt ayaklanmalarından kendi komutalarındaki kuvvetlere destek sağlamak bu subayların bir başka amacıydı.[56]

Bu değerlendirme yazısının tartışmaya çalıştığı konunun dışında yeralan pek çok nedenden ötürü, Beytüşşebab direnişi yenilgiyle sonuçlandı. Azadi Cemiyeti'nin liderleri (Xalid Begê Cibrani, Yusuf Ziya, Dr. Fuad) tutuklandı, yargılandı ve daha sonra idam edildiler. Planlandığı gibi sözkonusu geniş ölçekli isyan onların tutuklanmasının hemen ardından patlak verdi. Bu isyan Şubat 1925'ten Nisan 1925'e[57] kadar sürecek olan meşhur Şeyh Said isyanıydı. Nakşibendi tarikatının Kürtlerin arasında yaygın olan bazı kollarının bu ikinci isyana katıldığı ve dolayısıyla isyanın daha radikal bir zemine kaydığı gözlemlenmiştir.[58] Şeyh Said'e atfedilen elyazısıyla yazılmış bir mektup, onun muhalif pozisyonunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde açığa çıkarmaktadır:

> Din ve Halifelik bahanesiyle, Türkler ve Osmanlılar bizleri 400 yıldan bu yana adım adım köleliğe, karanlığa, cehalete ve yıkıma sürüklemektedirler... Onlar bizlerin yanına göçmen olarak gelmişlerdi ama hile yaparak ve çeşitli dolaplar çevirerek ülkemizi işgal ettiler ve harabeye çevirdiler. Kürdistan tarihinin hiçbir döneminde bu denli yakılıp yıkılmamıştı. Turancılar ve Bozkurtlar guguk kuşu gibi yuvalarını yaptılar. Savaşta elleriniz titremesin. Ölümden korkmayın; adaletsizlikler, korku, üzüntü, acı ve zulüm dolu bir hayatı kabullenmek herkes için büyük bir zillettir. Türklerin Kürtlere zulmettiği ve düşmanca davrandığı

56 C. Gündoğan, *1924 Beytuşşebap İsyanı ve Şeyh Sait Ayaklanmasına Etkileri*, İstanbul: Komal Basım-Yayın-Dağıtım, 1994

57 M. van Bruinessen, *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society. Collected Articles*, İstanbul: İsis Press, 2000, özellikle s.143-198

58 Katibinin belirttiğine göre, Şeyh Selim'e hitap ederek Şeyh Said şöyle demiştir: "Şeyh Selim, milletimiz bizi kaale alıp bizleri önderleri bildi. Biz bu millet için ve onun hakları için sorumlu değil miyiz? Bir millet hukuken bağımsız değilse, onun şerefini ve dinini kim koruyacak? Unutmamalıyız ki Kürdistan bizim ve düşmanlarımızın yağmalayacağı bir bahçe değildir", H. Hişyar, op. cit. s. 261-262

aşikardır. Türkler sözlerini tutmamışlardır. Onlara öyle bir ders verelim ki tüm dünya onların nasıl ikiyüzlü, kan dökücü ve zalim olduklarını anlasın. Adalet ve özgürlük uğruna ölmek bu zalimler arasında yaşamaktan yeğdir.

Aynı mektupta, Şeyh Said Kürtleri devlet kurmaları ve birleşmeleri için cesaretlendirmek için Ehmedê Xanî'ye de göndermede bulunmaktadır.[59]

Şeyh Said isyanının ilk kurşunları ateşlenmeden, Kemalist iktidarın Kürt sorununu tamamen gözardı ettiğini burada belirtmekte yarar vardır. Kemalist yerel amirlerden bazılarının Kürt milliyetçiliğinin sosyal temellerinin ve artan popülaritesinin farkında olması, bu durumu değiştirmemiştir.[60] Beytüşşebab isyanının sonrasında ve yaklaşan Şeyh Said isyanı öncesi olarak adlandırılabilecek dönemde dahi, Ankara yerel yönetimlerin tehlike sinyalleri veren telgraflarını ciddiye almamıştır. Üç yıl önce, Yunanlılara karşı kazanılan zaferin sarhoşluğu, Kemalist hükümetin halk desteğine ve Kürtlerde dahil olmak üzere hiçbir kesimden ciddi bir muhalefet görmemesine fazla bel bağlamasına yol açmıştır. İngiliz diplomat R. C. Lindsay'a göre, "isyan Kemalist iktidar için "korkunç bir şok" etkisi yaratmış, böylece iktidar Kürdistan'da varolanın Türk değil de Kürt milliyetçiliği olduğu gerçeğinin farkına varmıştır."[61]

Kürtlerin radikalleşmesinin kaynakları: Türk milliyetçiliğinin kurumsallaşması ve bölgesel Kürt bilincinin gelişmesi

Adı geçen radikalleşme sürecine ve 1923 yılından sonra Kürt milliyetçiliğinin hızlanan gelişimine dair birçok neden öne sürülebilir.

Geleneksel Kürt seçkinleri "Türkiye Cumhuriyeti"nin anlamını, yani yeni kurulan devletin egemen ideolojisinin veya

59 Orjinal Kürtçe metin *Çarçira*'da yayımlanmış, O. Aydın tarafından tercüme edilmiştir. O. Aydın, op. cit., s.154-157

60 K. Karabekir, op. cit., s. 50-51

61 R. C. Lindsay'den A. Chamberlain'a, B. N. Şimşir içinde yeniden basılmıştır, *İngiliz Belgeleriyle Türkiye'de "Kürt Sorunu"*, Ankara: Dış İşleri Bakanlığı Yayınları, 1975, s. 80

varlık nedeninin Müslüman kardeşliği değil de *Türk* milliyetçiliği olduğuna işaret eden ampirik kanıtları izleyerek değil de, sezgileriyle farketmişlerdir. Mustafa Kemal'in pek çok konuşması, Türk milliyetçiliğinin bu topraklarda kurulacak ülkede egemen bir konumda olacağını ve ülkenin adının Türkiye olacağını çok önceden göstermekteydi.[62] Hernekadar Kürtçe yasaklanmadıysa da, dil sadık "vatandaşlar" ve potansiyel vatan hainleri, arasında *de facto* temel ölçüte dönüşmüştür. Bu nedenden ötürü, Hıristiyanların sayıca çok olmadığı, ve neredeyse homojen bir dini inancın egemen olduğu ülkede, dinin "biz" ve "onlar"[63] arasındaki ayrım çizgisini çizeceği düşünülüyordu. Ancak Türkiye'nin meşruiyetinin "Müslüman" bir ülke olma üzerine inşa edilmesi taraftarlarına karşı, yeni rejim ulus ve ötekiler arasındaki sınırı çizme işini dile yükleyecekti. Böylece Türkçe konuşmayanlar potansiyel vatan haini olarak görülecek, hatta bu kişilere bir gün ellerine fırsat geçerse dış düşmanlara "hizmet" edecek unsurlar gözüyle bakılacaktı.[64]

Bu noktadan itibaren, Kürt seçkinleri Kürdistan'ın Türkiye ve Irak arasında bölüneceğinin ve Kemalist hükümetin Kürtlere ihanet ettiğinin farkına varmışlardır. Bu duygu, Musul eyaletinin Kürtler için sembolik değeriyle desteklenmiştir. Aslında Kemalist hükümet bu vilayeti 1926 yılına kadar resmi bir biçimde elden çıkarmamıştı. Ancak, Kemalist hükümet

62 M. Kemal'in Arapça konuşan vatandaşları hedef alan Adana'daki konuşması, Türk olmayanların asimilasyonunun Türkiye Cumhuriyeti'nin temel amaçlarından biri olduğunu gözler önüne sermektedir: "Dil bir milletin en önemli özelliklerinden biridir. Türk milletinin bir üyesi olduğunu söyleyen bir kişi her şeyden önce Türkçe konuşmalıdır. Ancak Adana'da yirmi binden fazla kişi Türkçe konuşmamaktadır. Bu durum yüz yıldan bu yana bu şekilde devam etmektedir ve eğer Türk Ocakları, Türk gençliği ve siyasi kurumlar bu durumu düzeltmezse böyle sürüp gidecektir. Pekiyi sonuç ne olacaktır? Başka dil konuşan bu insanlar tehlike anında başka dil konuşan insanlarla işbirliği yapacak ve bize karşı hareket edecektir", *Cumhuriyet*, 14.2. 1931., K. Anadol tarafından alıntı yapılmıştır, *Atatürk'ün Yurt Gezileri*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları 1973, s. 19.

63 Bu hipotezin daha geniş bir değerlendirmesi için, H. Bozarslan, "Le mahdisme en Turquie: l'incident de Menemen' en 1930, *REMMM* içinde, 2001, no. 91-94, s.297-320.

64 Bkz. Türk Ocakları başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver'in bir konuşması. H., S., Tanrıöver, *Dağ Yolu*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, s. 83.

için Güney Kürdistan'dan çekilmek Kürt bölgesini açık bir biçimde "düşmanlara" terk etmek anlamına geliyordu. Kemalist Türkiye'nin Musul'dan çekilmesi ise onun kurucu ilkeleriyle ve İstiklal savaşının temel metni olan *Misak-ı Milli* ile gerçekte büyük bir çelişki arzediyordu. Bu nedenle, bu durumun Kürtler arasında neden büyük bir infiale yol açtığı anlaşılabilir.[65] Ayrıca, İstiklal Savaşı sonrasında, Türkiye'deki Kürtlerin İngiliz yönetimine karşı zaman zaman ayaklanan Irak Kürtlerine[66] ve İran Kürtlerine[67] yönelik ilgisini de anlamak daha kolaylaşır. Kürt tahayyülünde, bu üç ülkedeki Kürt direnişi birbirlerini tamamlayarak Ortadoğu'daki genel Kürt direnişine işaret etmekteydi.[68] Bu bağlamda, Şeyh Said isyanının başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, neden Türkiye'de bu isyana katılan Kürt savaşçıların diğer iki ülkedeki Kürt direnişini kendilerine "doğal" sığınak olarak gördüğü daha anlaşılabilir hale gelmektedir.[69]

Kürt direnişinin bir diğer kaynağı: Halifeliğin kaldırılması

Osmanlı Hanedanına son verilmesi ve yeni kurulmuş devletin manevi dayanağı olan İslama son verilmesi, Kürt direnişinin gelişmesinde muhtemel olarak ikinci etkendi. Aslında sultanlığın kaldırılması, muhalefet tarafından kontrol edilen Birinci Meclisin feshi ve Cumhuriyetin halk desteğine ihtiyaç duyulmaksızın ilanı, İstiklal savaşının ilkeleriyle ve Mustafa Kemal'in çeşitli konuşmalarında Kürt liderlere verdiği sözlerle açık bir çelişki içindeydi.[70] Hatta Halifeliğin kaldırılmasın-

65 Bkz. Yusuf Ziya Bey'in TBMM'de yaptığı bir konuşması, op. cit., cilt IV, s. 163.

66 Bkz. Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi, op. cit., s. 166.

67 Bkz. R. Halli, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*, Ankara: Genelkurmay Başkanlığı (*Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları* adı altında yeniden basılmıştır, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2 Cilt, 1992)

68 Bu duygu sınırın heryanındaki ortak duyguydu. Bazı belgeler için bkz. Malmîsanij, "Çend nivî ji periyodîken Kurdî (1908-1963)", *Çira*, n. 3/10, 1997, s.59-95; ayrıca 1922'de *Bangî Kurdistan* dergisinde (Irak Kürdistanı) yayımlanan şiire de bakılabilir.

69 H. Hisyar, op. cit., s. 224-225

70 M. K. Atatürk'ün *Nutuk*'una eklenen resmi belgelere bakılabilir.

dan önce, Kemalizm karşıtı hareket Kürt bölgelerinde olduğu kadar Türkiyenin her yerinde de görülebilirdi. 1924 yılında Halifeliğin kaldırılması, İstiklal savaşının ilkelerine ihanet edildiğinin bir başka kanıtı olarak algılanacaktı. Halifeliğin kaldırılması sadece dindarlar veya İslam ümmetinin üyeleri tarafından değil,[71] Lütfü Fikri, Hüseyin Cahit gibi ateistlerce de Osmanlı hanedanına son verilmesine ve tüm iktidarın Kemalist seçkinlerin elinde toplanmasına giden yolun ilk adımı olarak algılanacaktı.[72]

Ancak Kürtler için halifeliğe son verilmesi daha önce Kürtlüğü İslamla özdeşleştirmelerini sağlayan ve Kürt-Türk ittifakının tek garantisi olan Müslüman kardeşliğinin sonu anlamına geliyordu. Millet Meclisi'ndeki Kürt milletvekillerinden Yusuf Ziya'nın Mustafa Kemal ile Halifeliğin kaldırılmasına dair şiddetli tartışması, Batılılaşmış Kürtlerin de benzer bir tutumu benimsediğini göstermektedir.[73] Şeyh Said'in Kürt Ulemasına ve aşiretlerine gönderdiği mektuplarda bu tutum daha da nettir:

> Daha önce ortak bir Halifemiz vardı ve bu bizim dindar insanlarımıza, Türklerin de mensubu olduğu aynı cemaate bağlı olduğumuz hissi veriyordu. Halifeliğin kaldırılmasından itibaren, bize kalan tek şey, Türklerin bizim üzerimizde baskı kurduğu hissi oldu.[74]

Bir başka mektubunda Şeyh Said, "İslam, Kürtler ve Türkler arasındaki birliğin temelidir. Ancak Türkler bunu bozmuşlardır. Bu nedenle, Kürtler kendi gelecekleri için sorumluluk

71 Tanıklıklar için bkz. A. Nedim (ed.), *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları 1926*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1993; ve Sadık Albayrak, *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Mesihat, Şeriat, Tarikat Kavgası*, İstanbul: Mizan Yayınevi, 3 Cilt, 1994

72 Bkz. H. Bozarslan, "Au, delà de l'abolition du Khalifat, La_cité, Etat-Nation et contestation kurde", *Les Annales de l'Autre Islam*, no. 2, 1994, s.225-235

73 M. E. Bozarslan, *Hilafet ve Ümmetçilik Sorunları*, İstanbul: Ant Yayınları, 1968, s. 98

74 Bkz. H. Bozarslan, "Tribus, confréries et intellectuels: Convergence des réponses kurdes au régime kémaliste", S. Vaner, *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran* içinde, Paris: L'Harmattan, 1991, s. 66

üstlenmelidirler" demektedir.[75] Şeyh Said için, Cumhuriyetin ilanından itibaren "Mustafa Kemal ve arkadaşları Kur'an-ı Kerim'in dünya görüşüne ters düşmüş, Allah'ı ve Peygamberini inkar etmiş ve halifeliği kaldırmışlardır." Bu "gayrı meşru" rejimi yıkmak "her Müslümanın görevidir."[76] Torunlarından birine göre Şeyh Said Türklerin İslama ihanetinin, Kürtleri İslam ümmetinin lideri konumuna getireceğini umut ediyordu.[77]

Kürtlük ve İslam, Kürtlerin geleneksel liderlerinin zihninde başka koşullar altında bir kez daha özdeşleşmiş oluyordu. Bu bağlamda Kürt olmak daha önce işaret edildiği gibi Türklerle din kardeşi olmayı değil, Türk karşıtı olma ve Kürt milliyetçiliğini savunma anlamlarını kazanmıştı. Şeyh Mehdi ve Şeyh Said'in diğer arkadaşlarının 1926 yılında yazdıkları mektupları, Kürdistan'da herhangi bir yerde,[78] dini yapıların işbirliğinden muhalefet odağı olmaya sıçrayabileceğini açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.[79]

Ermeni sorununun (paradoksal) ikinci dönüşü

Kürt muhalefetinin üçüncü nedeni, Ermenilerin Osmanlı devleti zamanındaki korkunç kaderinin Kürtlerin toplumsal hafızasındaki yeridir. Bir başka deyişle, buna Kürtlerin toplumsal suçluluğu adı verilebilir. Bu makalenin başında, Ermeni faktörünün İstiklal Savaşı yıllarında Kürt-Türk ittifakının ana dayanağı olduğunu belirtmiştim. 1919 Erzurum Kongresi'nde M. Kemal'in liderliği kabul edilmiş, kongrenin Kürt delegeleri ise kendilerinin temsil ettiği Müslüman-Kürt bölgelerin, Osmanlı'dan geri kalan topraklarda kurulacak bir Ermeni

75 age.
76 M. Ş. Fırat'tan alıntılanmıştır, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara, MEB, 1961, s. 130
77 Bkz. K. Fırat, "Röportaj", *Dava*, no. 8, 1990, s.8-16
78 Bkz. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcon (editörler): *Naqshbandis. Cheminements et Situations actuelles d'un ordre mystique musulman*, İstanbul: ISIS, 1990
79 H. Bozarslan, "Tribus, confréries et intellectuels: Convergence des réponses kurdes au régime kémaliste", *art. cit.*, s. 68

devletinin egemenliğine gireceği korkusuyla M. Kemal'in liderliğini tanımışlardı.[80] Kürtlerin çoğu tarafından paylaşılan bu konudaki isteksizlik, Ermeni taraftarı olarak görülmek ve dolayısıyla İslama ihanet ediyormuş gibi algılanmak, Kürt derneklerine yönelik ilginin zayıflamasındaki temel etkenlerdendi ve hatta Kürt karşıtı bir konuma savrulmaya yol açtığı da olmuştu.[81] Kürtler ve Türkler arasındaki bu kuvvetli Ermeni karşıtı ittifak, İtilaf devletlerinin Paris ve Londra'da bir Kürt devleti kurulmasını öngören daha önceki planlarının değiştirilmesine neden olacaktı.[82]

Ancak Ermenilere yapılan zulüm Kürtlerin toplumsal hafızasında yerini koruyordu. Kürtler, Kazım Karabekir tarafından yukarıda belirtildiği gibi kurulacak bir Ermeni devletinin Kürdistan'ı da içereceğinden korkuyorlar; ancak aynı şekilde Ermenilerin başına gelenlerin onlarla ortak kaderleri olmasından da endişe ediyorlardı. Koçgiri İsyanının temelinde yatan etkenlerden biri de, "Türk hükümetinin Kürtleri de daha önce Ermenileri yokettiği gibi yokedeceğinden duyulan" korkuydu.[83] Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir başka husus, Koçgiri İsyanı ve isyanın bastırılması sırasında, Ermeni soykırımı meselesinin TBMM'de büyük ölçüde ve hatta oldukça özgür bir ortamda tartışıldığıdır.[84] İsyanın büyük oranda güç kullanarak bastırılması ve sivil halkın katledilmesi, E. H. Tepeyran'ın, diğerlerinin yanısıra belli tanıklıklara dayanan anılarına göre, bu bastırılmış hafızanın toplumsal bilinç düzeyine çıkması için gerekli koşulları hazırlamıştır.[85]

İstiklal Savaşı'nın sonu, bir kez daha bu sorunun geri dönüşe işaret etmektedir. Kürt kurmayları, kendilerine karşı her-

80 İsmail Beşikçi, *Kürdistan Üzerinde Emperyalist Bölüşüm Mücadesi 1915-1925*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992, s. 202

81 M. S. Lazarev (Türkçe terc. M. Demir), *Emperyalizm ve Kürt Sorunu (1917-1923)*, Ankara: Öz-ge Yayınları, n. d., s. 105

82 age., s. 161

83 N. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, op. cit. s. 140

84 Bkz. A. H. Tepeyran, *Belgelerle Kurtuluş Savaşı Anıları*, (ed. S. Borak), İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1982

85 age. s.69-84

hangi bir Kemalist yaptırım uygulanmadan çok önce, bir ulus-devlet projesinin ülkenin çeşitli biçimlerde ve aslında gerekli görüldüğünde katliamlarla homojenleştirilmesi anlamına geldiğini anlamışlardır. Kürt ruhu Ermenilerin başına gelenlerle travmatize olmuştu. Önde gelen Kürtler ve Kürt şeyhleri tarafından 1925 yılında hazırlanan bir bildiri, benzer bir sonun kendilerinin de başına geleceğinden duyulan korkunun izlerini taşımaktaydı:

> Onların [Kemalistler] kafalarında, Kürt müteneffizanini [nüfuzlu Kürt önderleri kasdediliyor] daha önce Ermenilerin başına ne geldiyse ona tabi tutma fikri vardır.

Kürt önde gelenlerine göre, Kürtler bu gizli amaca karşı, İslama uygun niyetlerinde dirayet göstererek ve bu değerlerde sebat ederek (*salabat-i islamiye*) ve "Kürt dayanışması" (*asabiyet-i Kurdiyesi*) sergileyerek cevap vereceklerdi.[86]

Ermenilere yönelik katliamlara katılmamış, ancak İstiklal Savaşında[87] görev almış Kürtlerin hatıratlarında bu bastırılmış hafızanın izlerini bulmak mümkündür. Ancak Kemalizm karşıtı Kürt muhalefetinin bir bölümü ironik bir biçimde bu katliamlarda görev almış Hamidiye ordusunun eski mensuplarından oluşmaktaydı. Örneğin Azadi Cemiyeti'nin mimarlarından Xalid Begê Cibran, önceleri Hamidiye Alayları olarak bilinen, sonraları ise Aşiret Süvarileri diye anılacak olan birlikte görevliydi.[88] Burada üstlendiği görevler konusunda detaylı herhangi bir bilgiye ulaşamamış olsak da, Xalid Begê Cibran'ın Birinci Dünya Savaşı yıllarında İttihatçı hükümetle işbirliği içinde olduğu elimizdeki bilgiler arasındadır.[89] Eski Hamidiye

86 Metnin tamamı için cf. M. Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1993, s. 110

87 Bkz. M. C. Rojbeyanî, "İhsan Nûrî Pasa û Soresa Kurd li Ciyaye Agiriye", *Bergeh*, No. 3, 1990, s.22-23

88 Bkz. R. Olson, op. cit., s. 27

89 Xalid Begê Cibran günümüzdeki "Zaza milliyetçileri" tarafından 1917 Dersim Zaza idaresini çökertmekle ve yerine Türk idaresinin kurulmasına izin vermekle suçlanmaktadır. Bkz. E. Pamukçu, *Dersim Zaza Ayaklanmasının Tarihsel Kökenleri*, Istanbul: 1992

Alaylarında, Hacı Musa Bey veya Kör Hüseyin Paşa gibi kişiler de bulunmaktadır. Söz konusu kişiler 1908-1918 yılları arasında Ermeni karşıtı askeri harekatlarda, Birinci Dünya Savaşı ve İstiklal Savaşı'nda[90] görev almış, daha sonra da Kemalist yönetime karşı Kürt muhalefetinin[91] saflarına katılmışlardır.[92]

Bir dönüm noktası olarak 1925 İsyanı

Daha önce belirttiğim gibi, Ankara 1925 Kürt isyanının dinamizmi ve radikalizmini önemsememiş ve onun Kürtler arasında muhalefeti örgütleme gücünü görmezlikten gelmiştir. Hükümetin bu isyanın nedenlerini anlayamamış olması ve isyanı Türk ulusu ve onun düşmanları arasındaki süregiden savaşın diğer bir aşaması olarak tahayyül etmesi, sözkonusu anlayış kıtlığının bir başka veçhesidir. Ankara'daki yeni hükümet daha sonra konuyu başka çerçeveler içinde yorumlamaya çalışmıştır. Örneğin, sosyal-Darwinist Kemalistler Kürtlüğü bir bütün olarak olumsuz bir uyanış olarak görmüşlerdir. Bu çerçeve içinde Kürtler, Türklerin kendilerini devrim, uygarlık, ilerleme ve özgürlük ideallerine doğru iteklemelerine direnç gösteren, "vahşilik", "gerilik" ve "gericilikle" şekillenmiş atavismden menkul bir topluluk olarak temsil edilmiştir. Kemalist yazarlar birçok Şarkiyatçı yaklaşımın ışığında ülkenin "Doğu" kesimini karanlık ve durağan Asya tipi bir despotiz-

90 Bkz. *Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi*, op. cit.

91 Nuri Paşa, *La révolte de l'Aghridagh "Ararat"* (önsöz I. Ch. Vanly, sunuş Peresch), Cenova: Editions kurdes, 1986, s. 120.; ve Sureya Bedr Khan, *The Case of Kurdistan Against Turkey*, Philadelphia: Hoyboon-Supreme Council of the Kurdish Government, 1928 (bazı orijinal belgeler içeren yeni baskısı 1995 yılında Stockholm'de Sara Editions tarafından basılmıştır)

92 1925 isyanı lideri Şeyh Said'in Savaş yıllarında ve kısmen Ermenilerin tehcire uğradığı süre zarfında bu konudaki tutumunun ne olduğuna ilişkin bilgim yok. 1925 yılında ise tehcirden kurtulabilenlere karşı paternalistik-korumacı bir tutum benimsediği görülmektedir. Doğrulanmamış bir kaynağa göre, ona isyana katılan bazı kişilerin Ermenilere zulmettikleri söylendiğinde, "*Ermenilere ilişenlerin akıbetleri çok kötü olacaktır*" demiştir. M. A. Hasretyan, "*1925 Kürt Ayaklanması*" M. A. Haretiyan, K. M. Ahmed, *1925 Kürt Ayaklanması* içinde, İstanbul: Medya Güneşi Yayınları, 1991, s. 41

min egemen olduğu topraklar haline dönüştürebilmek veya bu şekilde temsil edebilmek için çok uğraşmışlardır.[93] Ancak atavistik açıklamaların önemi ve değeri ne olursa olsun, Kemalist hükümet Kürt hareketinin milliyetçi karakterinin bilincindeydi. Şeyh Said ve arkadaşlarının yargılandığı İstiklal Mahkemesi zabıtlarında, İstiklal Mahkemesi'nin şu karara vardığı belirtilmektedir:

> Sözkonusu isyan Peygamber'in hükmü bahane edilerek çıkartılmıştır. Ancak isyanın amacı, Türk yurdundan kopmak ve ülkenin birlik ve bütünlüğünü bozmaktır [...] Ebedi Türk yurdunun Doğu bölgelerinde bu isyanın patlak vermesinin nedenleri ile olayların patlak vermesini sağlayanlar aynıdır [...] Bosna-Hersek'tekileri [...] veya Arnavutluk'takileri, Türkleri sırtından bıçaklamaları için kışkırtanlar [...] Kürt isyanının çıkmasına neden olanların hedefleri ve amaçları, Suriye ve Filistin'de işbaşında olanlarla aynıdır [...] Bazılarınız sadece kendisini düşünmesi nedeniyle, diğerleriniz ise yabancı propagandasının veya siyasi açgözlülüklerinin kendilerini yönlendirmesi nedeniyle bu işe girişti. Ancak hepiniz bir nokta üzerinde anlaşıyordunuz: Bağımsız bir Kürdistan'ın kuruluşu. Dökülen kanın ve dağılan ocakların bedelini ödeyeceğiniz yer darağacı olacaktır.[94]

Özellikle Mehmed Bayrak[95] tarafından yıllar sonra açığa çıkartılan, Randa, Hamdi Bey ve diğerlerinin gizli raporlarında, Kemalist devletin Şeyh Said isyanının milliyetçiliği üzerinde çok durduğu göze çarpmaktadır. Bu raporlarda ifade edilen ortak korku, Kürdistan'ın aşamalı bir biçimde kaybedilmesidir. Bu tehdide karşı Kemalist devlet Türkiye Cumhuriyeti'nin stratejik amaçlarının bekaası için savunma birliklerini Fırat Nehrinin batı kıyısına yerleştirmeyi ve birlikleri orada sabitlemeyi seçmiştir.[96]

93 Bkz. M. Bayrak, Kürtler, op. cit.

94 age. s. 363

95 Bkz. age. ve M. Bayrak, *Açık-Gizli, Resmi-Gayri-Resmi Kürdoloji Belgeleri*, Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1994

96 Khoybun, *Les Massacres de kurdes en Turquie*, Kahire: Khoybun, 1928; M. Bayrak, op. cit.

Belirsizlik döneminden 1925 İsyanına: Osmanlı zımni sözleşmesinin sonu

Fas'ta yaşayan kabileler üzerine yaptığı bir çalışmasında Ernest Gellner, Berberi kabilesine mensup bir kişinin sadece ve sadece bir kabile mensubu olarak merkeze karşı tehdit oluşturabileceğinden, tek başına bir Berberi olmasının böyle bir tehdit unsuru oluşturmadığını ileri sürmüştür.[97] Buna karşın, Kemalist iktidarın Kürt aşiretlerini aşiret ve Kürt olmak üzere ikili bir tehdit unsuru olarak algıladığı söylenebilir. Bu algı, Kemalist zihniyet için, onların sonuç olarak baskı altında tutulması gerekliliğine dönüşecek, bu aynı zamanda daha geniş alanlarda etkili olacak olan ve Şeyh Said isyanının bastırılmasından 1938 Dersim isyanının sonuna kadar devam edecek olan süreçte ortaya çıkan yeni direniş hareketlerinin oluşmasına neden olacaktır.

Kemalist hükümetin Kürt bölgelerinde meydana gelen olaylara bakışı, 1925 isyanına katılan şeyh ve aşiret reislerinin çoğunun isyana katılma gerekçeleriyle birebir örtüşme göstermiyordu. Azadi Cemiyeti'ni oluşturan Kürt kökenli idarecilerin bağımsız bir Kürt devleti kurma amacı güttükleri doğruydu, ve Halifeliğin kaldırılmasından sonra, Şeyh Said de benzer bir amaç gütmüş ve Kürt Müslüman bir devletin kurulmasına çalışmıştı. Ancak isyana katılanların çoğu için 1925 isyanı geleneksel Kürt isyanlarıyla aynı çizgide kalmış ve Osmanlı İmparatorluğu zamanında çıkan isyanlardan kökten bir farklılık göstermemiştir.[98] Başka bir dille ifade edecek olursak, isyan milliyetçi talepler ve hedefler dillendirmiş olsa da, Şerif Mardin'in dediği gibi Osmanlı zımni sözleşmesinin sınırları içinde kalmayı sürdürmüştür.[99]

Elbette bu sözleşme, devlete karşı gelişen şiddetli bir muha-

97 E. Gellner, "Introduction", E. Gellner ve C. Micaud içinde, *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, Londra: G. Duckoworth, 1972, s. 13

98 Bu isyanlar için bkz. C. Celil, *Jiyana Rewsenbirî*, op. cit.; C. Celil, *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Kürtler* (Türkçe terc. M. Demir), Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992.

99 Bkz. Şerif Mardin, op. cit.

lafeti meşru kılmamakta ve muhalefetin ortaya çıktığı her an sert bir biçimde bastırılmasına engel olmamaktaydı. Ancak, Avrupa devlet geleneğinden farklı olarak[100] Osmanlı devlet geleneği, isyanı veya en azından direnişi, çevrede yer alan tebaanın devlet içinde kendi konumlarını iyileştirdikleri bir pazarlık ve anlaşma aracı olarak görmekteydi. Kürt tarihinde *Şerefname*'den[101] başlayarak ondokuzuncu yüzyılın tamamını kapsayacak süre zarfında[102] açığa çıkan pek çok örnek, bu zımni sözleşmenin karmaşık bir direniş ve baskı oyununa dönüştüğünü ve bu karmaşık ilişkiler üzerinden merkez ve çevreler arasında yeni güç ilişkilerinin kurulduğunu göstermektedir. Bu açıdan bu isyan, sözkonusu haklara karşı itaat ve meşruiyet vaad eden zımni sözleşmenin yenilenmesi talebinin dile getirildiği bir araç işlevi görmekteydi.

Eğer 1925 isyanının düzenleyicisi konumunda olan Azadi Cemiyeti milliyetçi talepleri sahipleniyorsa, Kürt liderlerin çoğu bu isyana devletle olan bu zımni sözleşmelerini yenilemek için katılıyordu. İsyanın dini boyutu dahi bu amaç dahilinde tanımlanabilir. Ulus-devletin reddi, örneğin Türk devletinin, sözkonusu sosyal sözleşmenin bir parçasıydı ve bu red Osmanlı devletinin çoğulcu etnik ve dini hukuku tarafından teminat altına alınmıştı.

Ancak yeni Türk devletinin Kürt isyanına tepkisi, Osmanlı iktidarı zamanında gösterilen tepkiyle aynı değildi. Aslında Mustafa Kemal Şeyh Said isyanının bastırılmasını, sosyal ve et-

100 Bkz. P. Blicke, Resistance, *Representation and Community*, Londra: European Science Foundation; Oxford, Clerandon Press, 1997

101 Osmanlı İmparatorluğu'nu klasik döneminde Kürt tarihine ilişkin ender kaynaklardan biri, 1597 yılında Bitlis emiri Şerefhan tarafından yazılan tarihçedir. Türkçe tercümesi için bkz. M. E. Bozarslan: Şerefhan, *Şerefname*, İstanbul: Deng Yayınları, 1999

102 "Üstünlük kuran" ve "üstünlük kurulan" arasındaki özgün ama imtiyaz üreten zor ilişkisi için, bkz. B. Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: TKAE, 1987; R. Alakom, op. cit.; J. Blau, "Mémoires de l'emir Kamuran Bedir-Khan", *Etudes kurdes*, n° 1, 73-90; N. Sevgen tarafından yayınlanan belgeler, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri-Osmanli Belgeleri ile Kürt Türkleri Tarihi-*, Ankara: TKEA 1982; ve Malmîsanij, *Cizira Botanli Bedirhaniler ve Bedirhani Ailesi Derneği'nin Tutanakları*, Spanga, 1994

nik rahatsızlığın bastırılmasından çok "Türklerin bir hedef uğruna verdikleri ilk savaş" olarak görmekteydi.[103] İsyanı bastırmak için çok fazla güç kullanımı (bölgede sıkıyönetimin kuruluşu, Genel Seferberlik ilanı, yazılı ve sözlü kaynakların, örneğin Kürt dilinin ve kültürünün yasaklanması, sadece isyanın liderlerini değil tüm Kürtleri aşağılayan karikatürler bastırılması)[104] bizlere Kürtlerle devlet arasındaki baskı ilişkisinin sistematik infaz, Kürtlüğü marjinalleştirme ve Kürtleri ve Kürt olmayı aşağılama olacağını açık bir biçimde göstermektedir. Ülkedeki farklılıkların temel öğelerinden biri olan Kürt kimliğinin yeni Cumhuriyette ortadan kaldırılması ilk hedef olarak belirlenmişti. Bu nedenle, 1925'ten sonra alınan önlemlerin, "tarafsız" veya devletin tarafını tutan aşiretleri devlete karşı çıkmak zorunda bırakması,[105] 1925 yılında çıkan ilk Kürt isyanlarını diğerlerinin izlemesi ve bu isyan dalgasının 1938'de sona ermesi şaşırtıcı değildir.[106]

Kürt muhalafetinin iki özelliğinin buluşması

Musul vilayetinin elden çıkarılması, Sultanlığın ve Halifeliğin kaldırılması, Türk milliyetçiliğinin kurumsallaşması, Ermeni katliamlarının toplumsal hafızada yer etmesi ve Kemalist iktidar tarafından baskıcı yöntemlerin uygulanması, modern Türkiye'deki Kürt muhalafetinin iki ana damarının devlete

103 M. Kemal'den alıntı yapan T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul: 1952, s. 169. Askeri bir rapor, Dersim isyanının bastırılışını daha sonra "dahili kurtuluş savaşı" olarak tanımlayacaktı, alıntı yapan F. Bulut, *Belgelerle Dersim Raporları* içinde, İstanbul: 1991, s. 233

104 Örnekler için bkz. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh, State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra & New Jersey: Zed Books, 1992

105 Haco'nun durumu için bkz. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh, State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, op. cit., s.83, 103; Bro Heski Tello, I. Nuri Paşa, *La révolte de l'Aghridagh "Ararat"*, op. cit., s. 74

106 Kemalist rejimin Türk kökenli bir muhalifi olan Rıza Nur, 1930 Ağrı İsyanını şu sözlerle anmaktadır. "Bu isyan Şeyh Sait isyanının kanlı bir biçimde bastırılmasının bir sonucudur. O ana kadar, sadece Bedirhani ailesi Kürtçüydü. Kürt halkı Kürt ne demek onu bile bilmiyordu. Ama şimdi, özgür Kürdistan düşüncesi Kürtlerin arasında çok taraftar buluyor. Kürdistan yeni Makedonya oldu." R. Nur, *Hayat ve Hatıratım*, İstanbul: Sebil Yayınları, Cilt 4., 1968, s. 1604

muhalefet bağlamında buluşmasını açıklamak için yeterlidir.

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Türkiye, Irak ve İranda etkili olan ve bu topraklardaki Kürt tarihini şekillendiren az çok örgütlü Kürt milliyetçiliği, sözkonusu muhalafetin ilk ana damarını oluşturur. Milliyetçi ideolojinin temel teorisyenleri Jakoben, pozitivist, Sosyal-Darwinist bir entelektüel zeminde hareket ediyorlardı. *Jîn* (1919) gazetesi örneğinde olduğu gibi, dinle ve aşiret bağları ile ilintilendirilebilecek her şeye karşı çıkıyor, onları mütegallibiye olarak tanımlıyorlardı.[107] Daha geniş bir planda, bu teorisyenler İttihatçı ve Kemalist seçkinlerle aynı okul sıralarında edindikleri dünya görüşünü paylaşıyorlardı. Kürt muhalafetinin ilk damarının devleti redddetme nedeni, kısaca onun bir *devlet* olmasından çok, bir *Türk* devleti olmasından -yani bir *Kürt* devleti olmamasından- ileri geliyordu.

Buna karşın, Kürt muhalefetinin ikinci damarının devleti red nedeni, onun bir Türk devleti olmasından çok, sözkonusu devletin vasıflarından kaynaklanıyordu. Kısaca bu devlet vergi toplaması ve zorunlu askerlik uygulaması başlatması nedeniyle öfkenin odağında değildi. Sözkonusu devlet aynı zamanda, Türk-Kürt kardeşliğinin devamı ve İslamın ve Halifenin korunması konusundaki sözlerini tutmaması nedeniyle hedef tahtası konumuna gelmişti. Bu nedenle, Kürt toplumsal düzeni, aşiret yapısı ve dini kurumlar, Türk devleti için Kürt isyanlarının çıktığı diğer devletler olan İran ve Irak devletlerinden daha fazla tehdit unsuru içeriyordu. Türk devleti baskı ile bu kitleyi "medenileştirmeyi" hedefliyordu. Son olarak, eski İran-Osmanlı sınırına karşın, Türk devletinin yeni sınırlarının aşılması mümkün değildi, sınırlar bariyerlerle çevrildiği gibi, aynı topluluk üyeleri farklı iki devlet arasında paylaştırılmıştı.

Bazı aşiret reisleri ve şeyhler, özellikle 1925 isyanının bastırılmasından sonra devlet karşıtı harekete katılan aşiretler (Jirkî, Hevêrkan ve Oramar aşiretleri), başlangıçta milliyetçi söyleme karşı oldukça kayıtsızdılar. Bu aşiretler Osmanlı idaresi

107 Bkz. bu ciltte yer alan ikinci bölüm.

altında, devlete herhangi bir direniş veya muhalefet göstermeksizin yaşamlarını sürdürüyorlardı.[108] Ankara'nın onlara karşı takındığı tutum nedeniyle başkaldırmaktan başka çareleri kalmamıştı. Buna ek olarak, uyum göstermekten muhalefete doğru ilerlerken, milliyetçiliğe giden "modern olmayan" ve "geleneksel" bir yol tutturmuşlardı. Önceleri kısıtlı bir entelektüel topluluğun tekelinde olan Kürt milliyetçiliği, onlar için, mücadelelerini meşrulaştırma aracı ve yeni durumlarını açıklamalarını sağlayan evrensel bir söylem işlevi üstleniyordu. Böylece milliyetçilik, geleneksel Kürt seçkinlerinin Osmanlı İmparatorluğu'yla aralarındaki zımni sözleşmenin sona erdiğini anlamalarını sağlayan anlatı koduna dönüşmüştür. Bu dönemden kalan belgeler, bu yeni anlatının anlamlı olmasını sağlayan kavramla iletişim kurma becerilerini gösteren örneklerle dolup taşmaktadır.

Devlet karşıtı muhalefetin ikinci özelliği, Kürt muhalefetini çok güçlü kılmıştır. Bu güç, sadece insan gücü anlamına gelmemektedir. Özellikle milliyetçi hareketlere mali kaynak aktarımı aşiretler ve dayanışma teşkilatları tarafından sağlanmaktaydı. Öte yandan, 1925 isyanından itibaren Kürt direnişi tamamen kırsallaşmış, direniş kırsal alana kaymış, bu durum ise Kürt seçkinlerini çelişki içinde bırakmıştır. Şu ana kadar kendilerine bayrak kıldıkları söylemler gözönüne alındığında, milliyetçi seçkinler daima kentsel nüfusu harekete katmaya çalışmış ve kırsal nüfusu küçümsemişti. Fakat sözkonusu seçkinler grubu, Kürt toplumunda "orta kesimin" yokluğunun da farkındaydı.[109] Şehir merkezlerinin 1960'lı yıllara kadar süren sessizliği, milliyetçi seçkinlerin, kırsal kesimin mücadeleye katılmasını kabul etmekten başka çıkar yolu olmadığını göstermişti.[110]

108 Bkz. Kinyas Kartal'ın anılan, *Erivan'dan Van'a Hatıralarım*, Ankara, 1987

109 Nur Dersimi, *Dersim ve Kürt Mücadelesine Dair Hatıratım*, op. cit., s. 40

110 Bkz. H. Bozarslan, "Kurds: States, Marginality and Security", S. Nolutshungu (ed.) *Margin of Insecurity: The International Security of Minorities* içinde, Univ. of Rochester Press, 1996, s.99-130

Türk devletine karşı milliyetçi muhalefet ile devletin merkezileşmesine duyulan tepkinin buluşma noktası, kısmen de olsa Osmanlı devletiyle yapılan zımni sözleşmenin sona ermesiyle açıklanabilir. Sözleşme düşüncesinin kendisi, Kürtler arasında herhangi bir savunucu bulamayacak bir durumdaydı. Milliyetçi Kürt entelektüelleri için sözleşme kendi ulus-devletlerini kurma, kendi varlıklarının temel koşulu ve böylece uygarlık ve evrenselliğe giriş şartı olarak algılandığı dönemden itibaren anlamsız hale gelmişti. Bu entelektüeller, Türk egemenliğinin her çeşidini açık bir şekilde reddetmişler ve sözleşme fikri geleneksel seçkinler için çağrıştırdığı temel anlamından uzaklaşmıştı. Bundan böyle, sadece devlet bu sözleşmeye uymamaya başlamakla kalmamış aynı zamanda devlet yaptırımları ile yeni koşullar altında yeniden bir anlaşma zemini yaratma olasılığını da yok etmiştir. Milliyetçi Kürt entelektüellerinin Türk devleti ile ilişkilerinin böyle bir yoruma tabi tutulması, geleneksel Kürt seçkinlerinin büyük bir kısmının katıldığı Ermeni katliamlarının anlaşılmasında da açıklayıcıdır. Bunun dışında, Osmanlı zımni sözleşmesinin sona ermesi, devlet tarafından dini ve mezhepsel farklılıkların bastırılması demektir. Bu zımni sözleşmenin yerini dolduran yeni anlam/a kuralları ise Kemalist devletin kuruluşundan hemen sonra birleştirilmiş ve böylece modern Türkiye'de devlete karşı kırsal direnişi harekete geçiren ve sonraki yıllarda açığa çıkacak olan geniş çaplı Kürt silahlı direnişini mümkün kılan potansiyel bir kaynağa dönüşmüştür.[111]

111 Türk devletinin Türklük dışında herhangi bir kimliği kriminalize eden otoriter ve milliyetçi doğasının yanısıra, kırsal kesimin büyük ağırlığı bu "ulaşılamamış modernite'de" önemli bir kurucu öğeydi. Bkz. Abbas Vali, "The Fragmentation of Identity and Politics in Kurdish Nationalism", *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, Cilt XVIII, no. 2, 1998, s.82-95; ve P. White, *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers? The Kurdish National Movement in Turkey*, Londra: Zed Press, 2000

7
Manda Yönetimi Suriye'sinde Kürtler ve Kürt Milliyetçiliği: Siyaset, Kültür ve Kimlik[1]

Nelida Fuccaro

Suriye'deki Kürt toplumu, Suriye'nin Fransızların egemenliği altında bulunduğu 1921-1946 yılları arasında, bölgede 1920'lerin sonundan itibaren yüksek sesle telaffuz edilmeye başlanan Kürtlerin siyasi ve kültürel kaderlerini tayin etmeleri fikrine karşı birbirinden farklı duygular beslemekteydi. Bu durum, Kürt yerleşim birimlerinin Suriye topraklarına dağılmış olmasının jeo-politik ve sosyo-ekonomik yansımasıyla yakından ilişkiliydi. Ancak, Kürt toplulukları arasında farklı ve çatışan siyasi tutumların ortaya çıkmasına neden olan bir diğer neden, Fransız mandasının uluslararası ve ulusal kaygılarıyla ilintili (özellikle Fransa'nın Kemalist Türkiye ve Suriye milliyetçileri ile ilişkileri gibi) bir dizi etkendi. Uzun zamandır bölgeyi kontrol altında tutan Fransız sömürge yönetimi ve buna oranla daha yavaş ve güç bela ilerleyen bir gelişme seyri izleyen yerel ulusal hükümet, ki bu durum komşu Türkiye ve Irak ile karşılaştırıldığında böyledir, Suriye Kürtlerinin, özel-

1 Martin van Bruinessen'e, bu makale taslak halindeyken dile getirdiği eleştirileri için teşekkür ederim..

likle de ülkenin kırsal kuzey-doğu kesimlerinde yaşayan Kürtlerin, 1930'ların sonuna kadar özerklik taleplerini dillendirmelerine zemin hazırlamıştı.

Suriyeli Kürtlerin milli bilinçlerinin gelişmesi önemli bir ölçüde 1925 sonrasında Türkiye'den Suriye'ye göç eden Kürt göçmenlere ve Türkiye'de yaşarken onları etkisi altına almış olan gelişmelere bağlıdır. Sonuç olarak, Suriye'deki Kürt milliyetçiliği, Türkiye'de 1920'li yıllarda yükselişe geçen devlet milliyetçiliğinin olağandışı sonuçlarından biri olarak addedilebilir. Ancak Türk milliyetçiliğinin bu gelişme ve yükseliş grafiğine karşın, Arap milliyetçiliğinin Suriye'deki gelişme seyri ve kitleler tarafından benimsenişi, Arap milliyetçiliğinin Kürt milliyetçiliğinin taleplerine karşı uzun vadede daha güçlü bir hasım olduğunu gösterecektir.

Suriyeli Arap milliyetçilerinin başını çektiği bağımsızlık hareketinin gelişim seyri, yeni kurulan Suriye sömürge devletinin siyasi gelişme aşamalarının hepsinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bir manda yönetimi olan Fransa, siyasetini buna göre ayarlamıştı ve -özellikle kırsal bölgelerde- Sünni olmayan ve Arap olmayan azınlıkları da desteklemeye devam etmiştir. Dürziler, Aleviler ve Hıristiyanlar gibi toplulukların desteklenmesi, Suriye'nin önemli şehirlerinin milliyetçiliğin güçlü kaleleri haline gelmesinin önüne büyük ölçüde set çekmiştir.[2] Kürt sorununun Suriye'deki etnik siyasetin gelişimindeki başat rolü ve sömürge yönetimin Kürtlerin siyasi mobilizasyonunda ne derece etkili olduğu konuları bugüne kadar pek tartışılmamıştır.[3] Bu makale, Suriye topraklarında Arap milliyetçiliğinin tırmanmasına ve giderek artan oranda merkezileşmiş bir devlet iktidarının oluşmasına neden olan sömürge yönetimine karşı yükselen Kürt milliyetçiliğinin seyrine ve belirli bir Kürt kimliğinin oluşumuna ilişkin bir tartışmadır.

2 P. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism*, London: I.B. Tauris, 1987. Khoury'nin kitabı, manda Suriye'sine, özellikle de ülkedeki Arap milliyetçiliğinin ve Fransız-Suriye ilişkilerinin gelişimine dair en iyi çalışmadır.

3 İki Dünya Savaşı arası dönemde Suriye Kürtlerinin konumuna dair bir istisna dışında hiçbir çalışma yoktur. Bkz. P. Rondot, "Les Kurdes de Syrie", *La France mediterraneenne at africaine*, 1/4, 1938, 81-126. sayfalar arası istatistikleri.

1943 yılı istatistiklerine göre, Suriye'de yaşayan Kürtler Suriye nüfusunun %7,5 ile %8'lik bir kesimini oluşturmaktaydı. Bu durum, Kürt topluluğunun nüfusunun iki yüz ile iki yüz yirmi bin kişi arasında değiştiğini göstermektedir. Bunlardan 22 bin kadarı da Türkiye'den gelen mültecilerdi.[4] Bu Kürt göçmenlerin büyük çoğunluğu, Türkiye'nin doğusunda yer alan Palulu bir Nakşi Şeyhinden, Şeyh Said'in başını çektiği 1925 Kürt isyanının bastırılmasından sonra Suriye'ye yerleşmişti. İsyanın kurmaylarının baskın dini karakterine karşın, isyan şiddetli bir milliyetçi damar barındırmaktaydı. Şeyh Said isyanı, çıktığı dönemde Türk devletinin temellerini derinden sarsmış ve Kemalistlerin gelecek on yıllarda, Kürt nüfusa karşı baskıcı bir iç politika benimsemesine yol açmıştı.[5]

Suriyeli Kürtler antik çağlardan beri -çoğunluğu Türkiye veya Irak Kürdistanı'ndan göç etmiş olan Kürt topluluklar da buna dahildir- diğer topluluklarla birlikte, Suriye'nin kuzey kesimlerinde yaşamaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu zamanında, Suriye'de yaşayan Kürtlerin sayısında gözle görülür bir ar-

4 Manda yönetimi dönemine ilişkin nüfus istatistiklerinin kaynakçası: "Les Kurdes du Levant Français", 1945 c.a. s. 12, *Archives Diplomatiques Nantes* (bundan sonra BEY kısaltmasıyla gösterilecektir), *BEY* 1364; Rondot, "Les Kurdes de Syrie", s. 98; Alb. Larrieste "Notice sur les Tribus du Kurd Dagh", n.d., 51 pp., Mémories en stage. Centre des Hautes Etudes Administratives sur l'Afrique et l'Asie Modernes (buradan sonra CHEAM kısaltmasıyla gösterilecektir) CHEAM n. 637; S. J. Poidebard, "Rapport etabli par le Pere Poidebard S.J. sur la situation des refugies Kurdes en Haute-Djezireh (Ekim 1927)", Direction du Service des Renseignements du Levant, 20-1-1928, n. 327/K2, BEY 569. Ayrıca tablo 1-2 'Breakdown of Urban and Rural Population of Syria by *Muhafaza* (1943)' Khoury içinde, *Syria and the French Mandate*, 12. Suriye'deki Kürt nüfusa ilişkin daha yeni istatistiki oranlar için bkz. M. Nazdar, "The Kurds in Syria" *A People without a Country: The Kurds and Kurdistan* içinde, ed. G. Chailand, London: Zed Books, 1993, 2. baskı, s.194

5 Şeyh Said isyanı için bkz. R. Olson, *The Emeregence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, Austin: University of Texas Press, 1989; M. van Bruinessen, "Popular Islam, Kurdish Nationalism and rural revolt: the rebellion of Shaikh Said in Turkey (1925)" *Religion and Rural Revolt* içinde, editörler, J.M. Back ve G. Benecke, Manchester, 1990

tış olmuştu. Bunun nedeni, Kürt aşiretlerinin zorunlu göçe tabi tutulması ve Mekke'ye giden Hac yolunun korunması için çeşitli şehirlere, özellikle de Şam'a, Kürt birliklerinin yerleştirilmesiydi.[6] Birinci Dünya Savaşı sonrasında bölgede devlet sistemine geçilmesi, Fransa ve Kemalist Türkiye arasında 1921 Londra anlaşmasından sonra Suriye-Türkiye sınırının çizilmesi, ülkenin kuzeyindeki Kürt bölgelerini etkilemişti. Gerçekte, bu yeni sınır anlaşmasının bir sonucu olarak, Carablus bölgesinin ve kuzeydoğudaki Yukarı Cezire'de yeralan Kürt kalelerinin Türkiye dağlarıyla ve sınır antlaşması sonucu Türkiye topraklarına katılan Ceziret bin 'Omer, Mardin, Nusaybin ve Urfa ile bağlantısı kopmuştu. Antlaşmadan önce, mevsimlere bağlı olarak göç eden pek çok Kürt aşireti, göç seyirlerini ve yaşam şekillerini değiştirmek zorunda kalmıştı. Türkiye topraklarına katılan bölgelere karşın Cebel Ekrad olarak bilinen (bu bölgeye Türkçede Kürt Dağı deniliyordu) ve küçük bir sosyo-ekonomik birim işlevi gören Kürt toprakları ise büyük oranda sosyo-ekonomik konumu nedeniyle Suriye yönetimine geçmişti. Bu bölge, çevresindeki diğer bölgelerle yoğun ilişkiler geliştirmiş ve yüzyıllardan bu yana, çoğunluğu yerleşik tarımla uğraşan Kürt aşiretlerinin yaşam alanı olmuştu.[7]

Suriye'deki Fransız manda yönetimi süresince, ülkenin kuzeyinde yaşayan Kürt nüfusu etkileyen en önemli sosyo-ekonomik değişim, yerleşik hayata geçişin yayılmasıyla bağlantılıydı. Yerleşik hayata geçişe ise (1929 yılında uluslararası bir antlaşma ile sabitlenen) Suriye-Türkiye sınırının belirlenmesi önayak olmuş; Fransa'nın Cezire'yi tarımsal açıdan sömürgeleştirme planları sözkonusu geçişin yaygınlaşmasını sağlamıştı. Fransa'nın bölgeyi sömürgeleştirmesi, Kuzey Suriye'nin 1920 ve 1930 yılları arasında bölgenin askeri işgaliyle başabaş gitmiş; sözkonusu sömürgeleştirme konar-göçerliğin yayılma-

6 Rondot, "Les Kurdes de Syrie", 90-97; Nazdar, "The Kurds in Syria", 196-198; "Les Kurdes de Syrie. Etude d'un informateur", n.d., BEY, 569

7 1940'larda Yukarı Cezire'de aşağı yukarı 80 bin, Carablus bölgesinde 60 bin, Cebel Ekrad'da 60 bin, Şam'da 20 bin ve Suriye ve Lübnan'ın merkezi şehirlerinde (Beyrut, Homs, Hama ve Halep'te) toplam 10 bin Kürt yaşıyordu. "Les Kurdes du Levant Français", 1940 c.a, s. 12, *BEY* 1364

sından ve Birinci Dünya Savaşı sırasında düzenlenen askeri harekatlardan büyük zararlar görmüş olan bölgenin yeniden nüfuslandırılmasını gerektirmişti. Cezire'nin tarımsal gelişimi yeni ticaret merkezlerinin kurulmasına yol açmıştı. Bu merkezler, bölgede 1919 sonrası Türk yönetimine geçen bazı geleneksel piyasaların kaybının neden olduğu zararı dengelemek amacıyla kurulmuştu. Bu dengeleme ihtiyacına binaen Fransız askeri makamları daha sonra bölgenin askeri ve ekonomik merkezleri olma işlevini üstlenecek olan Haseki ve Qamışlı şehirlerini kurmuşlardı.[8] 1932 yılına doğru, kuzey-doğudaki Kürt nüfusun yerleşik hayata geçmesi süreci oldukça ilerlemiş, sadece tarımsal yerleşimlerin aralarındaki bölgeleri mesken edinen iki Kürt aşireti, Milli ve Miran konfederasyonları, Irak'a ve Türkiye'ye mevsim göçlerini sürdürmüşlerdi.[9]

Kültürel düzlemde, kentli Kürtler ile kırsal alanda yaşayan Kürtler arasında net bir ayrım göze çarpmaktaydı. Kentlerde yaşayan Kürtler, yüzyıllardır Arap kent kültürüne ve toplumuna entegre olan topluluklara katılmış ve özellikle de Osmanlı askeri ve idari yapısının bir parçası olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdi. Suriye'deki en geniş ve önemli kentsel Kürt nüfusunu barındıran Şam'da, Kürt nüfusun yüzde 40'ı Arap-

8 Suriye'nin kuzeydoğusunun gelişimi için bkz. L. Dilleman, "Les Français en haute-Djezireh 1919-1939", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 66 (1979), s.33-58; L. Dilleman, "Les Français en haute-Djezireh. Une reussite ignore en marge de l'echec syrien", n.d., 70 pp., CHEAM n. 50538; C. Velud, *Une experience d'administration regionale en Syrie durant le mandat Français. Conquete, colonisation et mise en valeur de la Cezire, 1920-1936*, Doctorate, Universite Lumiere Lyon 2: 1991. 1930'da, Fransa'nın Suriye'nin kuzeydoğusunu işgali tamamlandığında, Fransız yönetimi Cezire sancağını ve başkenti Haseke'yi kurdu. Karar numarası: 2392, tarihi 19 Eylül 1930, İngiliz Hava Kuvvetleri Bakanlığı Dosyaları (buradan itibaren AIR kısaltmasıyla gösterilecektir), AIR 23/94

9 Yukarı Cezire'de yerleşik hayata geçme süreci ve sosyo-ekonomik etkileriyle ilgili olarak R. Montagne'a ve C. Velud'a bakılabilir. R. Montagne, "Quelques aspects du peuplement du haute-Djezire", *Bulletin d'Etudes Orientales* 2 (1932), 53-66. sayfalar arası; ve C. Velud, "Regime des terres et structures agraries en Jezireh syrienne durant la premiere moitie du vingtieme siecle" *Terroirs et Societes au Maghreb et au Moyen Orient*, Seminaire IRMAC 1983-1984 ve table rone franco-americaine CNRS/NSF, Lyon juin, 1984, Lyon: *Maison d'Orient*, 1987, s.161-194

laştırılmıştı.[10] Önemli bir düşünür ve Arap milliyetçisi olan Muhammed Kurd 'Ali ve 1936'da Suriye Komünist Partisi'ni kuran Halid Bekdaş gibi kişiler Araplaşmış Kürtlerdendi.[11] Cezire veya Cebel Ekrad'da yaşayan Kürt aşiret mensuplarının, Suriye'deki kentli Kürt kültürüyle kendilerini özdeşleştirmelerini beklemek, bu gibi ayrımların sosyo-ekonomik ve siyasi ayrımlar gibi telaffuz edildiği bir düzlemde oldukça zordu. Kırsal kuzey kesimlerde, yerleşik hayata geçme sürecinin ilerlemesi pek çok Kürt aşiretini toprağa daha da bağlı hale getirmiş, böylece Kürt yerleşimlerine bir nevi sosyo-ekonomik birlik empoze etmiştir. Aynı zamanda, çoğunlukla Kürt nüfusun yaşadığı Cebel Ekrad dışında, bölgede yaşayan nüfusun karmaşık etnik ve dini kökenleri -Kürtler dışında bölgede Bedevi Arapları, Çerkezler, Türkmenler, Hıristiyanlar ve Yahudiler yaşamaktaydı- ortak kültürel pratiklerin gelişmesine katkıda bulunmasıyla toplumların sınırlarının geçirgenliğini kanıtlamaktaydı.

Tüm bu nedenlerden ötürü, Kürt dili Suriye topraklarında Kürt kültürel değerlerinin, özellikle de Kürtler arasında farklı dinlere mensubiyetin yaygınlığı düşünülürse, tek kalıcı gös-

10 Osmanlı İmparatorluğu zamanında Kürtlerin Şam'da üstlendikleri askeri ve idari görevlerle ilgili olarak Z. Ghazzal'a ve L. Schatowski Schilicher'e bakılabilir. Z. Ghazzal, *L'Economie politique de Damas durant XIX siecle. Structures traditionelles et capitalisme*, Şam, 1993, 22, s.50-61 ve 162. L. Schatowski Schilicher, *Families in Politics, Damascene factions and estates of 18th and 19th centuries*, (Stuttgard: Franz Steiner Werlag, 1985), s.147-52, 160-165, 167-68. Birinci Dünya Savaşı sonrası Şam Kürtleriyle ilgili olarak bkz. N. Fuccaro, "The Kurds of Damascus during the French Mandate", *International The Kurds and the City* konferansında yapılan sunum, Sevres, 19/20/21 Eylül 1996

11 1930'ların sonuna doğru Komünist Parti, özellikle de Şam'da, çok sayıda Araplaşmış Kürdün ilgisini çekmeye başlamıştır. 1946 yılında parti mensuplarının sayısı o denli arttı ki, özellikle yerel hükümet şehrin Kürt nüfusunun üzerinde komünist etkinin yayılacağından endişe duyuyordu. Khoury, *Syria and the French Mandate*, s. 309; 'Abd Allah Hanna, al-*Haraka al-'Ummaliya fi Suriya wa Lubnan*, Şam, 1973; alıntılar 1946 yılı İstihbarat Raporlarından yapılmıştır, Yabancılar Ofisi Yazışmaları (buradan itibaren FO kısaltmasıyla gösterilecektir), FO, 371/52874 E 3453. Bakdash'ın yaşamı ve siyasi eğilimleriyle ilgili olarak H. Batatu'ya bakılabilir. H. Batatu, The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq, Princeton: Princeton University Press, 1978, s.581-86

tergesi gibidir. Özellikle bölgedeki şehir merkezlerinde yaşayan Sünni Müslüman çoğunluğun yanısıra, Cezire çok sayıda Hıristiyan, Yahudi ve Yezidiye evsahipliği yapmaktaydı.[12] Suriye'nin 1950'li yıllarda topladığı istatistiki veriler 1940'lı yılların başında Suriye nüfusunun %8.5'inin Kürtçe konuştuğunu -Kürtçenin Kurmanci lehçesinin kullanılması daha muhtemeldir- belgelemektedir. Bu oran, Fransız yönetiminin ülkede yaşayan Kürtlerin oranını gösteren, daha eski tarihli istatistiki verilerindeki orandan (%7.5-8) daha yüksektir. Bu farklılık, çeşitli şekillerde yorumlanabilir, ancak Kürt etnik kökenli ve Kürtçe konuşan Hıristiyan ve Yahudilerin varlığı, Fransızlar tarafından dinlerine göre sınıflandırılması ve etnik kökenlerinin istatistikleri düzenleyenler tarafından bilinmemesinin, oran farklılıklarını yeterince açıkladığı kanaatindeyim.[13]

Suriye Kürtlerinin Fransız manda idaresine ilişkin siyasi tutumları, kuzeyin kırsal alanlarındaki güçlü aşiret ve din bağlarının varlığının bir göstergesidir. 1920'lerin başında Fransızlar bölgeyi işgal ederken, Fransızlara karşı Türkiye'den yükselen hem pan-İslamist hem de Kemalist propaganda aşiretler arasındaki sorunların suyüzüne çıkmasında etkili olmuştu. Şam'da, Kürt topluluk Fransızların gelişini sevinçle karşılamıştı. 1918-1920 yılları arasında Suriye'de kısa ömürlü bir Arap iktidarı kuran Kral Faysal ve arkadaşları ise, Kürtleri Osmanlı devleti zamanında yönetimle olan bağlarından ve büyük savaştaki Osmanlı taraftarlıklarından ötürü şüpheyle karşılıyordu. Doğal olarak, Şamlı Kürtler bu rejim değişikliğini sevinçle karşılamışlardı.[14]

Hoybûn [Xoybûn) ve Ermeniler, 1927-1932

Birinci Dünya Savaşından sonra Suriye'de, Kürt milliyetçisi

12 Oriente Moderno 18 (1938), s. 121

13 Khoury, *Syria and the French Mandate*, s. 15; "Les Kurdes du Levant Français", s. 12, BEY 1364. Bu Hıristiyanlar Kürt aşiretlerine, örneğin Hevêrkan aşiret konfederasyonu gibi yapılara entegre olmuş bir biçimde veya onlarla yüzyıllara dayanan yakın temaslar kurarak yaşamlarını sürdürüyorlardı.

14 "Les Kurdes de Syrie. Etude d'un informateur", n.d., n.n., s. 10, BEY 569

propaganda faaliyetlerinin görülmeye başlanması, Hoybûn'un ("Bağımsızlık") kurulduğu döneme rastlamaktadır. Hoybûn'un merkezi Beyrutta yer almakta ve örgütün Şam, Halep, Haseke'de ve hatta Türkiye, Irak, Paris, Londra ve Detroit'te şubeleri bulunmaktaydı.[15] Bir örgüt olarak Hoybûn, farklı toplumsal tabakalardan gelen Kürt eylemcileri, entelektüelleri, eski Osmanlı memurlarını ve aşiret liderlerini biraraya toplamıştı. Örgütün kurmayları arasında, 1925 yılından sonra Şeyh Said isyanı nedeniyle Kürtler ve Kemalistler arasındaki ilişkilerinin gerilmesi yüzünden, Türkiye'den Suriye'ye göç eden Kürt milliyetçileri de yer alıyordu. Bu kişiler arasında, Bedirhan Bey'in erkek kardeşleri Celadet, Kamiran ve Sureyya Bedirhan, torunları ve Botan eyaletinin ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Osmanlı idaresine başkaldıran son Kürt emiri de vardı. Milliyetçi mitolojinin Kürt milliyetçiğinin babası olarak gördüğü Bedirhan Bey'in torunları, Osmanlı Türkiyesi'nde eğitilmişlerdi. Burada ilk Kürt milliyetçisi dernek sayılan ve 1908 yılında İstanbul'da kurulan, Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'nin kurmaylarından biri olan babaları Emir Ali Bedirhan'ın etkisiyle milliyetçi Kürt hareketine katılmışlardı.[16] İstanbul'da kurulan bu derneğin diğer kurucu üyeleri arasında, daha önce Bedirhan Bey'in yakın çevresine dahil olan, Mem-

15 Türkiye'de Hoybûn Mardin, Diyarbakır, Silvan ve Siirt'te eylemlere girişmişti. Irak'ta örgütün merkezi Bağdat olmasına karşın, örgütün özellikle Kürt bölgelerinde, örneğin Kerkük, Süleymaniye, Zaho ve Rewandiz gibi şehirlerde, ciddi bir biçimde faaliyet gösterdiği söylenebilir. "Activite Kurde", Kameliche Surete Generale'den Halep Surete General'e gönderilen 17. 9. 1931, tarihli istihbarat raporu, n. 777/S.G.K., 3-4. sayfalar arası, BEY 571; Musul Özel Harekat Dairesinden Hinaidi Hava Kuvvetleri İstihbaratına gönderilen 29. 10. 1930 tarihli gizli yazışma, ref: I/M/33, AIR 23/418; Süleymaniye Özel Harekat Dairesinden Bağdat Hava Kuvvetleri İstihbaratına gönderilen 10. 9. 1928 tarihli bilgi, ref.: I/36, AIR 23/414; Süleymaniye Özel Harekat Dairesinden Bağdat Hava Kuvvetleri İstihbaratına gönderilen 1. 5. 1929 tarihli gizli nota, ref.: I/36, AIR 23/415

16 Mehmet Tayfun, "Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti", Uluslararası *The Kurds and the City* konferansında yapılan sunum, Sevres, 19/20/21 Eylül 1996; C. Kutschera, *Le mouvement national Kurde*, Paris: Flammarion, 1979, 13-16 ve 20-22. sayfalar arası; C. J. Edmonds, "Kurdish Nationalism", *Journal of Contemporary History* 6/1(1971), s. 89; Jeladet Bey (Bedr Khan)" AIR 23/413'e eklenmiş not.

duh Salim Bey gibi kişiler bulunuyordu. Memduh Selim Bey, 1920 yılında Emir Ali Bedirhan tarafından kurulan Kürt Sosyal Birliği'nin genel sekreterliğini yapmış, daha sonra da Hoybûn'un Halep kolunun yönetim kurulunun daimi üyesi görevini üstlenmişti.[17] Hoybûn'un kurucuları, örgütün kendinden önceki tüm Kürt milliyetçisi dernek ve örgütleri çatısı altında topladığını iddia etseler de, 1919'dan itibaren üyeleri bağımsız Kürdistan taleplerini dillendiren Hoybûn'un, Bedirhan ailesinin siyasi faaliyetlerinin devamı olduğunu söylemek abes olmaz.[18]

Hoybûn'un kuruluşu, Kürt milliyetçiliğinde yeni bir aşamanın başlangıcına işaret etmektedir. Hoybûn öncelikli olarak Türkiye Kürdistanı'ndaki Ararat Dağında bulunan askeri organizasyonun siyaset ve propaganda bürosu işlevi görmekteydi. Örgüt, çeşitli bölgelerden gelen Kürt aşiret mesuplarından oluşan ve gerilla savaşı için eğitilen Kürt Güçleri adındaki askeri birliklerin Genel Komutanlığı vazifesini üstlenmişti. Bu komuta merkezinin temel hedefi, Osmanlı ordusunda generallik yapmış olan İhsan Nuri Paşa liderliğinde Türk hükümetine karşı bir isyan başlatmaktı. Kanımca Hoybûn'un 1927 ile 1932 yılları arasında Türkiye, Irak ve Suriye'de gerçekleştirdiği tüm eylemler bu bağlamda değerlendirilmelidir. Örgüt ve çeşitli kolları, Kürt aşiretlerini Ararat devrimi için harekete geçirmeye çalışıyordu. 1927 yılında, Hoybûn'un kurulmasından

17 "Activite Kurde", Kameliche Surete Generale'den Halep Surete General'e gönderilen 17. 9. 1931, tarihli istihbarat raporu, n. 777/S.G.K., 3-4. sayfalar arası, BEY 571; "Note sur la question Kurde", 1.9.1929, bölüm 7, BEY 569; Kürd-Ermeni Milliyetçilerinin listesi. Iraklı olmayanlar sayıya dahildir, FO 371/13759 içinde. Kutschera, *Le Mouvement*, 32

18 Hoybûn'un merkez komitesine göre, örgüt dört örgütün biraraya gelmesiyle oluşmuştur. Örgütlerden üçünün isimleri *Kürdistan Te'ali, Teşkilat-ı İçtimaiyye* ve 1918 yılında Sureyya Badirhan tarafından Kahire'de kurulan *Kürt Bağımsızlık Komitesi*'dir. *Hoybûn* merkez komitesine göre örgütü oluşturan dördüncü örgütün adı sanı ne yazık ki daha önce duyulmamıştır, bu örgütün adı *Kürt Millet Fırkası*'dır. "Activite Kurde", Kameliche Surete Generale'den Halep Surete General'e gönderilen 17. 9. 1931, tarihli istihbarat raporu, n. 777/S.G.K., s. 2, BEY 571; B. Chirguh (Sureya Bedr Khan), *La Question Kurde, ses origines et ses causes*, Publication de la Ligue Nationale Kurde Hoybun n.6, Kahire: 1930, s. 35

kısa bir süre sonra, İhsan Nuri Paşa Türk hükümetine karşı askeri operasyonlara girişmiş; sözkonusu askeri faaliyetler 1928 Ararat Kürt Cumhuriyetinin kurulmasına neden olmuştu. Ancak, Türk ordusu 1930 yılında Nuri Paşa'nın ayaklanmasını bastırmış ve isyanın askeri liderini İran'a sığınmak zorunda bırakmıştır.[19]

Ararat devriminin düşmesine karşın, Hoybûn kendinden sonra gelen Kürt milliyetçisi söylemin ve eylemlerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Hoybûn, aşiretlere yönelik geniş çaplı propaganda faaliyetlerine girişen ilk Kürt milliyetçisi örgüttür. Ayrıca Hoybûn, Kürt aşiretlerinin askeri gücünü arttırmak için aşiret üstü askeri bir teşkilat kurulmasına çalışmıştır. 1927'den önce Kürt milliyetçileri, yerel bölgelere aşiretler ve onların geniş ölçekli siyasi etki alanlarından daha çok önem veriyorlardı. Bu nedenle, Kürt aşiretlerini isyana sevketme kabiliyetleri oldukça sınırlıydı. Hoybûn tarafından belirli bir ölçüde desteklenen ve Latin Amerika bağımsızlık mücadelelerinden etkilenmekle muhtemel olan bu gerilla ideolojisi, Kürtleri modern milliyetçi hareketin diliyle tanıştırmıştı.[20]

Hoybûn'un eylemlerine ve Kürt milliyetçiliğinin sonraki yıllarda Suriye'de izleyeceği gelişim seyrine bakıldığında, Ermeni milliyetçiliğinin her ikisi üzerinde belirli bir etkisi olduğu görülür. 1920'lerin ortasında Suriye, Ermeni milliyetçisi dernek ve kuruluşların Türkiye'de uzun yıllardır gizliden gizliye yürüttükleri faaliyetlerin suyüzüne çıktığı topraklara dönüşmüş ve Ermeni milliyetçisi propagandanın yuvası haline gelmiştir. Sonuç olarak, 1921-1925 yılları arasında aşağı yukarı 55 bin Ermeni, Kemalistlerin artan baskısı nedeniyle, Türkiye'yi terk edip Suriye'ye yerleşmişti. En önemli Ermeni mil-

19 Chirguh (Sureya Bedr Khan), *La Question Kurde*, 34-35. sayfalar arası; General İhsan Nuri Paşa, *La Revolte de l'Agri Dagh "Ararat"*, Cenova: Editions Kurdes Geneve, 1986

20 *Hoybûn* ABD'de yaşayan Kürt topluluklarını hedef alan propagandasında, örgütün giriştiği askeri harekatlardan özgürlük savaşı olarak bahsetmekte, bu savaşın halkların "kendi kaderini tayin hakkının" bir ifadesi olduğunu söylemektedir. 'Abd al-Sattar Tahir Sharaf, *al-Jam'iyat wa al-Munazzamat al-Kurdiyya fi nisf qarn*, Bağdat: 1979, 72

liyetçisi örgütlerden olan, Halep merkezli Taşnak Partisi Hoybûn'un siyasi yapısının oluşmasında büyük etkiye sahipti. Taşnak Partisi, Suriye'deki Kürt derneklerinin eylemlerini desteklemiş, derneklere külli miktarda mali yardımda bulunmuş ve Ararat'ta süregiden Kürt isyanlarına siyasi ve lojistik sağlamıştır.[21] Siyasi açıdan, Suriye'deki Kürt ve Ermenilerin bu ittifakı, 1919 Versailles Barış Konferansında Ermeni ve Kürt milliyetçileri arasında kurulan ilişkilerin geliştirilmesi anlamına geliyordu. Birinci Dünya Savaşı sonrası, her iki topluluk da bağımsız birer devlet kurma arzuları doğrultusunda işbirliği yapabilmek için ortak bir zemin bulmaya çalışmışlardı. Ançak bu ittifak, Ermeniler ve Kürtlerin çakışan toprak talepleri ve 1919-1922 yılları arasında Türk liderlerinin pan-İslamist propaganda faaliyetleri meyvesini vermiş ve bu kişilerin Kürt aşiretlerini kendi taraflarına çekmekte başarılı olmaları hasebiyle sallantıdaydı. Türklerin İslam birliği fikrini öne sürmeleri, İstiklal Savaşı süresince pek çok Kürdün onları desteklemesini sağlamıştı. Sonuç olarak, Kürtlerin 1894-1895 ve 1914 yıllarındaki Ermenilerin soykırımlarında rol oynamaları, her iki toplum arasındaki düşmanlık ve güvensizlik hissini arttırıyordu.[22] Taşnak Partisi'nin önemli kalelerinden biri olan Halep,

21 Terrier, "L'Armenie et les Armeniens", Şubat, 1931, 77 pp., 24-26, 60 ve 71-73. sayfalar arası, CHEAM n. 61; "Notes on the Kurdish and Armenian Question" M. Protch, Halep Surete şefi, n.d., n.n., AIR 23/414; "Activite Kurde", Kameliche Surete Generale'den Halep Surete General'e gönderilen 17. 9. 1931, tarihli istihbarat raporu, n. 777/S.G.K., 5-8 sayfalar arası, BEY 571. Suriye'deki Taşnak Partisi'nin önderlerinden biri ve eskiden Osmanlı Meclisi'nde üyelik yapmış olan Hracht Papazian, Hoybûn'un Halep kolunun daimi üyesiydi. Hracht Papazian 1928 yılından sonra, örgütün Celadet Bedirhan'dan sonraki en etkili üyesi konumuna gelmişti.

22 Hamit Bozarslan'ın belirttiği gibi, Ermenilerin Hoybûn'a katılması iki topluluk arasında sonradan gerçekleşecek bir işbirliğine işaret etmektedir. Ancak, Hoybûn'un ne ölçüde bir Kürt-Ermeni örgütü olduğu hususu, Suriye'nin koşulları gözönüne alındığında çok net değildir. Genel kanı, Ermenilerin Suriye'de Hoybûn'un gelişiminde önemli bir rol üstlenmelerine rağmen, yöresel Kürt aşiretlerine yönelik propagandalarını örgüt adına yapmadıkları yönündedir. Taşnak Partisi'nin Hoybûn'un eylemlerinde rol oynaması, Ermeni milliyetçilerinin ileride Sovyet Ermenistanı ile sınır komşusu olan Ararat Dağı'nda kurulacak bir Kürt devletinde etkili bir konum elde etmeyi ummalarıyla açıklanabilir. Gerçek-

hızla Taşnak Partisi'nin ve Hoybûn'un Suriye'deki ortak eylemlerinin merkezi haline dönüşmüştü. Böylece Halep, Kürt milliyetçisi propaganda faaliyetlerinin Suriye'deki Kürtlerin çoğunun yaşadığı, Kuzey Suriye'nin kırsal kesimlerine yayılmasının merkezi haline gelmiştir.[23]

Aşiret milliyetçiliği

Hoybûn güçlü ideolojik öğelerle desteklenmiş kent-merkezli bir hareket olmasına karşın, temel hedefi aşiretler arasında milliyetçi bilincin yayılmasıydı. Bu nedenle, örgütün kurmayları Kürdistan'ın aşiretlerden müteşekkil toplumsal yapısının milliyetçi bir eğitim alması gerektiğine can-ı gönülden inanıyorlardı. Ancak Hoybûn'un stratejisinin tam anlamıyla başarıya ulaştığını söylemek oldukça güçtür. Hoybûn sadece Ararat hareketine askeri destek sağlamakta başarısız olmakla kalmamış, aynı zamanda aşiretleri isyancıların kuvvetlerine katılmaya ikna edememişti. Hoybûn'un aşiret güçlerini devşirememesinin bir dizi ideolojik ve siyasi nedeni vardır. Sözkonusu başarısızlığın birinci nedeni, sıkı sınır kontrolleridir; bu kontroller Suriye ve Irak'tan gelen çok sayıda aşiret mensubunun sınırı geçip, askeri operasyon bölgelerine ulaşmasına engel olmuştur. Hoybûn'un güçlü anti-Kemalist söylemi, hem Fransız hem de İngiliz manda yönetimlerini Hoybûn'a karşı önlem almaya zorlamıştır. 1928 yılında, İngiliz manda idaresi, Fransız Yüksek Komiserliği tarafının da desteğiyle, özellikle de Celadet Bedirhan'ın Haziran ayının başlarında Bağdat'a yaptığı geziden sonra, Kürt-Ermeni faaliyetlerine katıldığından şüphe

te, Taşnak 1923 yılından sonra anti-Bolşevik eylemlere giriştiği iddiasıyla Sovyet Ermenistanı'nda yasadışı ilan edilmiştir. H. Bozarslan, "Remarques sur l'histoire des relations kurdo-armeniennes", *Journal of Kurdish Studies* 1(1995), s.65-69; C.J. Walker, *Armenia: The Survival of a Nation*, London Routledge, 1980, s.341 ve 351-53

23 Taşnak Partisi'nin Halep'teki Ermeni cemaati arasında, ki 1931 yılında Halep'te 40 bin Ermeni göçmen olduğu ve bu sayıyla onların Suriye'deki en büyük Ermeni topluluğu oldukları düşünülürse, çok sayıda mensubu vardı. Terrier, "L'Armenie et les Armeniens", Şubat, 1931, 77 pp., s. 37, CHEAM n. 61

edilen Suriye vatandaşlarının hiçbirinin Irak'a giriş vizesi alamayacağına hükmetmiştir.[24] İkinci olarak, Hoybûn'un söylemi aşiret bağlılıklarından ziyade modern yurttaşlık fikrine vurgu yapmaktaydı. Aşiretlerin ileri gelenleri ise ulusal bağımsızlık idealinin bir parçası olan bu fikri kabullenmeye henüz hazır değildi; ayrıca bu projenin Ermenileri de kapsaması onlar açısından anlaşılamaz bir şeydi. Üçüncü olarak, Hoybûn'un siyasi retoriği merkezi bir askeri örgütlenmenin çatısı altına toplanmış, dolayısıyla aşiret reislerini devre dışı bırakan, düzenli bir Kürt silahlı kuvvetlerinin gerekliliği üzerine fazla vurgu yapıyordu. Bu durum ise, çok anlaşılabilir bir biçimde, çoğu aşiret reisinin askeri meselelerdeki hem aşiret hem de aşiretler-arası bağlamda konumlarını meşru kılmalarına yardım eden anahtar konumlarını terk etmekte isteksiz davranmasına neden olmuştu.

Bununla birlikte, 1927 ve 1930 arasında Hoybûn Suriye'deki Kürt aşiretleri arasındaki propaganda faaliyetlerine düzenli bir biçimde devam etmiştir. Örgütün Şam, Halep ve Haseke gibi kent merkezlerine oranla kırsal alanlara girişi daha kolay gerçekleşiyordu. Örgüt propagandası, Türkiye'den gelen Kürt göçmenleri, bu göçmenlerin Türk ve Kemalizm karşıtı fikirleri nedeniyle, kendisine hedef kitle olarak belirlemişti. Fransız otoriteleri ise pek çok şehir merkezinde, özellikle de iktidarlarını sağlamlaştırmak ve sürekli kılmak için yerel desteğe ihtiyaç duydukları Cezire'de, Kürt milliyetçilerinin faaliyetlerine göz yumuyordu. Hoybûn Suriye'ye oranla Irak'ta daha az başarılı olmuş; Kürt nüfusunun hem kırsal alanda hem de kent merkezlerinde yaşayan büyük bir bölümü Büyük Britanya'yı Irak'ta Kürt haklarının tanınması için en iyi seçenek olarak görmeye devam etmişti.[25]

24 İngiltere Yüksek Komiserliği'nden Halep Konsolosluğuna çekilen 23. 6. 1928 tarihli telgraf, n. 104/B, AIR 237413; İngiltere Yüksek Komiserliği Sekreterliğinden Bağdatta yeralan Irak Dış İlişkiler Bakanlığı'na gönderilen 15. 7. 1928 tarihli gizli nota, n. S.O. 1587; AIR 23/413; FO 371/13032, E 3584 ve E 3707

25 Hoybûn'un Irak'taki eylemlerine ilişkin bilgi ve kanıtlar AIR 23/414; 415; 418; 419 içindeki "Kurdish National Movement" adlı dosyalarda bulunabilir. Ayrıca, Bağdat'taki Hava Kuvvetlerinden İngiltere Yüksek Komiserliği'ne gönderilen 15. 6. 1928 tarihli gizli nota, ref.: N. I/407, FO 371/13032 E 4074

Hoybûn tarafından yayılan milliyetçi fikirler, büyük oranda Batılı liberal düşünceden etkilenen entelektüel bir çevreden kaynaklanıyordu. Bu fikirler, Kürt entelijensiyasının isteklerini yansıtmakta, bu nedenle düşünce ufukları aşiretleri, aşiretlerinin yaşam alanları ve köyleriyle kısıtlı olan aşiret reisleri tarafından bu entelektüellerin yorumladığı gibi yorumlanmamaktaydı. Böylece, Hoybûn'un milliyetçi mesajı fazlasıyla lokal bir alanda etkili olmuştur. Bu durumda, sözkonusu söylemin aşiret mensuplarının ve reislerinin isteklerini daha etkili bir biçimde karşılamak için söz konusu grupların hassasiyetlerine hitap etmesi gerekmiştir. Sonuç olarak, Hoybûn'un milliyetçi söyleminin kırsal alanlarda, özellikle de Cezire'de, etkili olabilmesi için Suriye'de yaşayan nüfuslu aşiret reislerinin desteği şart olmuştur. 1927 yılından sonra ise, örgütün aşiretler arasında yürüttüğü propaganda faaliyetine, Hevêrkan aşiret konfederasyonunun Haco Ağası ve Mustafa ve Bozan ibn Şahin Bey Berazi geçmiştir. Yaşamı ve faaliyetleri makalenin sonraki bölümlerinde tartışılacak olan Haco Ağa Hoybûn'un Haseke şubesinin bir üyesiydi. Bunun dışında, Kuzey Suriye'deki Berazi aşiretinin reisi Şahin Bey Berazi'nin oğulları Mustafa ve Bozan'ın ise Hoybûn'un Halep koluna üye olduklarını belirtmekte fayda vardır. Mustafa ibn Şahin Bey Berazi aynı zamanda Suriye parlamentosunda Carablus bölgesi milletvekiliydi.[26] Bu aşiret reisleri, aşiretleri ziyaret ederek veya aşiret reisleriyle görüşerek, kişisel propaganda faaliyetlerine girişmişlerdi. Örneğin, Haco Ağa Türkiye topraklarında yer alan Nusaybin, Mardin, Midyat çevresinde ve Irak Cezire'sinde yaşayan Kürtler arasında etkin bir konumdaydı ve Bağdat'ta sürgünde bulunan çok sayıda Kürt milliyetçisiyle çok kereler görüşmüştü.[27]

26 Irakta Türk karşıtı faaliyetlerde bulunan Ermeni, Kürt ve Türklerin listesi 30. 8. 1928 tarihli, FO 371/13032 E4591, C/3551 iliştirilmiş liste. Poste Carablus Komutanından Halep Vilayeti la Surete Generaline gönderilen 25. 8. 1928 tarihli gizli nota, n. n., 1-2. sayfalar arası, BEY 571

27 Surette d'Aleppo'ya ilişikte gönderilen 26. 8. 1931 tarihli belge, no. 1, n.n., BEY 571. Haco Ağa'nın Irak ve Suriye'deki faaliyetlerine yönelik raporlar AIR 23/411 nolu dosyalara dahil edilmiştir. "Formations of an independent Kurdish state", AIR 23/411; 412; 413; 414; 415; 416 "Kurdish National Movement" ve "Abstracts of Police Intelligence", 1933, AIR 23/589 içinde.

Hoybûn'un aşiretlere propagandasını yaptığı ulus ve milli topluma ilişkin milliyetçi söylem ondokuzuncu yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinden açık bir biçimde etkilenmişti. Bu fikirler, yerel geleneklerden etkilenen, yoğun bir romantik tahayyülle desteklenmiş modern Avrupa milliyetçiliğinin duygusal bir ifadesiydi. Hoybûn'un milliyetçi söyleminde, Kürt halkı *ab aeterneo*'dan [ezelden beri] varolan yekpare bir bütün olarak temsil edilmekteydi. Bir başka deyişle, Kürt ulusu Kürt milliyetçilerinin ortak çabalarıyla modern bir zeminde ihya edilecek ve yeniden inşa edilecek tarihsel bir oluşum olarak tanımlanmaktaydı. Kürt aşiretçiliğine eleştiri yöneltmek, Hoybûn'un milliyetçi söyleminin modernist pathos'u olmuştu. İlksel aidiyetler, özellikle din ve aşiret değerleri, tamamen reddedilmekteydi. Aşiretler arası ayrılıklar, "Türklerden sonra ikinci büyük kötülük olarak" telakki ediliyor; aşiret bağları ise aşiret reislerinin kişisel çıkarlarının bir ifadesi olarak algılanıyordu.[28]

Örgütün söylemi milliyetçi simge ve fikirlerin aşiret düzleminin değişkenlerine uyarlanmasının ilginç örneklerini barındırıyordu. Suriye'deki aşiretler arasında yayılan Hoybûn'un birlik andı şöyle diyordu:

> Bu anlaşmayı imzalamakla, iki yıl boyunca hiçbir Kürde karşı, benim hayatıma ve şerefime veya milli ve ailesel bağlar nedeniyle benim sorumluluğum ve eminliğim altında bulunanların hayat ve şerefine saldırmadıkça silah kullanmayacağıma şerefim üzerine yemin etmiş bulunuyorum. Böylece, bütün kan davalarını ve diğer anlaşmazlıkları iki yıl süresince rafa kaldıracağıma ve bu iki yıl boyunca iki Kürt arasındaki kan davasını engellemek için

28 Hevêrkan'ın Haco Ağası tarafından Cebel Sincar'ın Kürt reislerine gönderilen mektup, n.d., mektup Musul Özel Harekat Dairesi görevlisinden Bağdat'taki Hava Kuvvetleri İstihbaratına 27. 3. 1927 tarihinde gönderilen gizli notaya eklenmiştir, n.9/b7016, AIR 23/146; Haco Ağa'dan Tevfik Efendi'ye 24. 11.1927 tarihinde gönderilen mektup. Mektup, Musul Özel Harekat Dairesi görevlisinden Bağdat'taki Hava Kuvvetleri İstihbaratına 24. 11. 1927 tarihinde gönderilen gizli notaya eklenmiştir, n. I./M./608, AIR 23/288; "Kurdish Intelligence" gizli bir nota içinde Musul Özel Harekat Dairesi görevlisinden Bağdat'taki Hava Kuvvetleri İstihbaratına 7. 7. 1927 tarihinde gönderilmiştir, n. 9/b/333, AIR 23/411

> elimden geleni yapacağıma söz veriyorum. Bu anlaşmaya karşı hareket eden her Kürt, Kürt ulusuna ihanet etmiş kabul edilecektir ve hainin katli vaciptir.[29]

Bu nedenle, Hoybûn'un söyleminde din ve şeref gibi aşiret değerleri milliyetçi bir kelime dağarcığına eklemlenmiş; akrabalık bağları ise (aile) ulusal bir yükümlülük olarak telakki edilmiştir. Buna ek olarak, kan davası gibi aşiret uygulamalarından feragat etme aşiret mensuplarına kabul ettirebilmek için iki yıl ile sınırlandırılmıştı.

1927 yılının sonlarına doğru, Ermeni propaganda faaliyetleri de Suriye ve Irak'taki Kürt aşiretleri arasında yayılmaya başlamıştır. Bu faaliyetler Ermeni Taşnak Partisi ve Hoybûn arasındaki ittifakın bir sonucudur. İngiliz Hava Kuvvetleri ajanı tarafından rapor edilen Suriye Cezire bölgesinden bir aşiret mensubu ile Ermeni milliyetçisi arasında geçen 30.05.1927 tarihli şu konuşma, Kürt-Ermeni ittifakını desteklemek için Ermeni hareketi tarafından benimsenen stratejinin önemli bir göstergesidir:

> E: (*Ermeni milliyetçisi*): Sen ve Ermeniler arasındaki fark nedir
> K: (*Aşiret mensubu Kürt*): Din.
> E: Milliyete ne olacak?
> K: Kürtler, Ermeniler ve Yezidiler aynı kökenden, Ermenilerden, gelmektedirler, aralarında milliyet farkı yoktur.[30]

29 "Yemin. Hoybûn Örgütü." Musul Özel Harekat Dairesi görevlisinden Bağdat'taki Hava Kuvvetleri İstihbaratına 26. 2. 1930 tarihinde gönderilen, ref.: I/M/42/B, AIR 26/416 kod numaralı çok gizli notaya eklenmiştir.

30 Aris Ohannes Mour'un üzerinde bulunan bir mektubun tercümesi, Irak Polisi İstihbarat Biriminden Irak İçişleri Bakanlığı İngiliz Danışma Kuruluna 30. 5. 1927 tarihinde gönderilen gizli nota içinde, S.B./574, AIR 23/389. Ortadoğu'da bölgesel milliyetçiliklerin ortaya çıkışında ortak bir ata mitinin yaratılışı bir dizi dini ve/veya etnik topluluk arasında oldukça yaygın bir pratiktir. örneğin, Manda yönetimi altında bulunan Irak'ta, Hıristiyan cemaat, Yezidi Kürtlerle ortak olarak Asuri kökenden geldiklerini iddia etmiştir. Asuriler ise İsa'dan sonra birinci yüzyılda kuzey Irak'ta yaşayan topluluktur. N. Fuccaro, *The Yazidis under Colonial Rule. Tribe, Sect and State in Modern Iraq, 1919-1932*

Ermenilerin Kürt aşiretleri arasında bir ulus miti yaratmaya çalıştıkları aşikardır. Bu mit, ortak olduğu varsayılan bir etnik kökeni temel alarak Kürtler ve Ermenileri birbirlerine bağlayacaktır. Hoybûn'un merkez komitesi Ermeni-Kürt ittifakını benzer bir biçimde doğrulamaya çalışsa da, Hoybûn aşiretlere bu yönde bir propaganda yapmaya yanaşmamıştı. Bu strateji, pek çok Kürt aşiret mensubunun ve aşiret reisinin iki topluluk arasındaki sorunlu ilişkileri unutmamasından ileri geliyordu.[31]

Hoybûn ve Ermeni milliyetçilerinin eylemleri Suriye'de veya başka bir yerde gözle görülür sonuçlar elde edecek kadar uzun soluklu olmamıştı. Ancak, Hoybûn'un söylemi Kürt milliyetçiliğinin hafızasında kalıcı bir etki oluşturmuş; sözkonusu söylem, pek çok Suriyeli Kürdün milliyetçi fikirler ile yakın temasa geçtiği ideolojik ve siyasi bir zemin inşa etmişti. Örgüt, mesajını toplumun tüm sathına yayabilmiş ve Suriye'deki Kürt toplumunun farklı kesimlerinden kendisine destek olabilecek takipçiler bulabilmişti.

Kürt kültürel uyanışı

1932 yılına kadar Suriye'deki Kürt milliyetçilerinin faaliyetlerinin merkezinde yer alan Ararat Dağındaki Kürt silahlı direnişinin yenilgiye uğratılması, Suriye'deki Kürt milliyetçiliğinin ve Kürt milli kimliğinin gelişimi açısından hayati öneme sahiptir. Aktif milliyetçi siyasete katılmış pek çok eylemci bu yenilgi sonrasında silahlı mücadelenin beyhude bir şey olduğuna karar vermiş; sözkonusu kişiler kültürel çalışmalar yapmak adına silahlı mücadeleden vazgeçmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak, Suriye'deki Kürt kimliği, Celadet Bedirhan ve kardeşi Kamiran'ın da desteğiyle, Kürtlerin kültürel talepleri ve uyanışı ekseninde tanımlanmaya başlanmıştı. Genel olarak, bu uyanış hareketi Birinci Dünya Savaşı sonrası Irak'ta ve Sovyetler Birliği'ne bağlı Ermenistan'da gelişmeye başlayan Kürt

31 Chirguh (Sureya Bedr Khan), *La Question Kurde*, s.34-35; Terrier, "L'Armenie et les Armeniens", Şubat, 1931, 77 pp., 72-74. sayfalar arası, CHEAM n. 61.

Rönesansı'ndan izler taşımaktadır.[32] Halep'teki Ermeni Taşnak Partisi'nin kültürel kaderini tayin hakkı fikri Celadet Bedirhan ve Hoybûn'a bağlı milliyetçi çevreler üzerinde oldukça etkiliydi. 1920'lerden itibaren, Taşnak Partisi şehirlerdeki Ermeni kitlelerin milli "kişiliğini" korumak için oldukça enerjik bir kültürel siyaset izlemişti. Bu parti, Ermeni okullarının açılmasına önayak olmuş, sanat ve edebiyat müsabakaları düzenlemiş ve Ermenice kitaplara ve dokümanlara kolayca ulaşılabilmesi için kütüphaneler kurdurmuştu.[33] Taşnak Partisi taraftarları, Suriye Kürtlerinin Ermenilerle kurdukları ittifakın uzun soluklu olmasını istiyorlarsa, Kürtlerin kuvvetli bir milli kimlik bilinci geliştirmeleri gerektiğine inanmışlar ve Kürt ulusunun zincirlerinden kurtulması için kültürel bir uyanış hareketinin ve eğitimin şart olduğunu salık veren yeni milliyetçi eğilimin kitlelere yayılması yolunda çok çaba harcamışlardı.[34]

Kürtlerin kültürel uyanışı ve eğitimi, 1930'lardan önce de bir dizi Kürt milliyetçisinin öncelikli meselelerinden biriydi. 1928 yılında, Suriye Parlamentosu'ndaki, Hoybûn'un söyleminden etkilendikleri muhtemel, beş Kürt milletvekili Kürtçenin Kürt bölgelerinin resmi dili olarak tanınması ve bu bölgelerin eğitim dilinin Kürtçe olması için önerge vermişlerdir. Fransız otoriteleri tarafından bu önerge prensipte reddedilme-

32 Irak'ta Kürt kültürel uyanış hareketi, İngiliz manda yönetiminin sonuna doğru gelindiği süreçte kuzey bölgelerinde bir Kürt yönetimi kurma çabalalarının hız kazandığı bir döneme denk gelmiştir. Hükümleri arasında Kürtçenin Kürt bölgelerinde idare, eğitim ve hukuk dili olması yönünde maddeler bulunan Bölgesel Dil Yasasının (Local Language Law) 1931 yılında uygulamaya konması Irak milliyetçilerinin tepkisine yol açmış, ayrıca sistematik bir dil sistemi olmadığı için güçlüklerle karşılaşmıştır. A. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985*, San Fransisco: Mellen Research University Press, 1992, s.102-118; P. Rondot, "Publication kurde en caracteres latins", *Bulletin d'Etudes Orientales* 2 (1932), s. 300; P. Rondot "Trois Essais de latinisations de l'alphabet kurde: Iraq, Syrie, U.R.S.S.", Bulletin d'Etudes Orientales 5 (1935), s.1-31

33 Terrier, "L'Armenie et les Armeniens", Şubat, 1931, 77 pp., s.59-60, CHEAM n. 61

34 Bağdat Hava Kuvvetleri Gizli İstihbaratı, 2. 11. 1928 tarihli ref. A.O.C.C.S.O., AIR 23/414

sine karşın, Kürtçenin eğitim dili olarak kullanılmasının önündeki engeller sadece bu red ile sınırlı değildir; bu engeller arasında eğitim malzemelerindeki eksiklikler ve nitelikli eğitimcilerin yokluğu önemli bir konum işgal etmektedir.[35] 1932 yılında, Hoybûn'un eylemlerinin kesintiye uğradığı bir dönemde, Hoybûn'un eski mensupları tarafından Suriye Cezire'de Kürt Yardımseverler ve Hayırseverler Derneği gibi bir dernek kurma faaliyetlerine girişildi. Bu dernek, yerel Kürt toplulukları için çeşitli alt ve üstyapı hizmetlerini, okul ve eğitim gibi, sağlamayı kendine görev edinmişti. Dernek buna ek olarak, genç Kürtlerin yurtdışında eğitimini üstlenmek ve Kürtçe eğitim-öğretim malzemeleri ve yayınları sağlamak gibi hedefler belirlemişti.[36]

Bu derneğin kuruluşu hiç gerçekleşmemiş olsa da, derneğin kendine belirlediği hedefler aynı yıl yayın hayatına başlayan *Hawar* ile ilişkilendirilmişti. *Hawar* aylık bir dergi olup, 1932-1935 yılları arasında Şam'da yayınlanmıştı. Derginin amacı Kürt halk edebiyatının desteklenmesi ve Kürtçe eğitim için gerekli materyalin hazırlanmasıydı. Buna ek olarak, *Hawar* bir dizi konunun tartışılacağı bir forum işlevi de üstlenmişti. Tartışılan konuların ekseni Kürt dilbilimi, Kürtçenin grameri ve lehçelerinden sosyal ve kültürel meselelere kadar değişiyordu. Bunun dışında *Hawar*, Latin alfabesi transkripsiyonunu Kürtçeye kazandırarak Kürt dilinin modernleştirilmesine çalışmıştı. Dergi Kurmanci lehçesini yazı dili olarak benimsemiş olsa da, içinde Fransızca makalelere de yer veriliyordu.[37] *Hawar*,

35 Rondot, "Les Kurdes de Syrie", 105-108; Kurdes du Levant Français", (1940 c.a.), 21-22. sayfalar arası, BEY 1364. Nisan 1930'da benzer bir dilekçe Fransız Yüksek Komiserliği'ne gönderilmiş ve aynı belge Hoybûn'un tüm üyeleri tarafından imzalanmıştır. Bu dilekçenin metni BEY 571'e dahil edilmiştir.

36 *Reglements de la Societe de Bienfaisance pour l'aide de pauvres Kurdes a Djezireh (1932)*

37 Yayın hayatına atılışının ilk yılından sonra aralarında Kamiran Bedirhan'ında bulunduğu *Hawar*'ın editörleri ilkokullar için kitapçıklar hazırlatmışlardı. Rondot, "Publication Kurde", 304. Fransız yönetimi Şam'daki Arap milliyetçilerinin tepkisi nedeniyle *Hawar*'ı 1937 yılında kapatmışsa da, bu kitapçıkların yayımlanmasına devam edilmiş ve *Hawar* 1943 yılına kadar yayın hayatını sürdürmüştür. Rondot "Les Kurdes de Syrie", s. 123. 1942 yılında, Fransız yönetimi Jeladet Be-

standart Kürt dilinin şekillenmesinde ve Kurmanci lehçesinin birleşmesinde -*Hawar*'ın sözkonusu etkisine denk bir çalışma bugüne kadar yapılmadığı için- en uzun soluklu etkiye sahip olmuştu.

Hawar net bir milliyetçi çizgiye sahipti. Dergi, tüm Kürt topluluğunun özlerine dönmelerinin araçları olarak gördüğü, Kürt kültürel mirasının, eğitiminin ve dilinin üzerinde önemle durmuştur. Dergi tüm Kürdistan'da etkili olmakla kalmamış, aynı zamanda Suriye'deki tüm Kürt toplumunun çeşitli kesimleri, bir yanda eğitimli sınıflar (ileri gelenler, entelektüeller ve esnaf) diğer yanda aşiret seçkinleri ve kentli seçkinlerin, arasında diyalog kurmuştu. Derginin kurucuları, Kürt kültürel mirasına geri dönülmesinin ağalarla şehirli entelijensiya arasındaki eski husumetlerin sona erdirilmesinin tek yol olduğuna inanıyor, böylesi bir geri dönüşün Kürtlerin ulusal şahlanışının yolunu açacağına inanıyorlardı. Bunun bir sonucu olarak, eskiden Hoybûn'a bağlı bir dizi nüfuzlu aşiret reisi (Hevêrkan'ın Haco Ağası ve oğlu Cemil; Mustafa Bey Şahin Berazi ve kardeşi Bozan; Cilan aşiretleri reisi Abdurrahman Fewzi ve başka birçok ağa) Celadet Bedirhan tarafından düzenlenen kültürel etkinliklere katılmışlardır.[38] Haco Ağa, *Hawar* dergisinde yayınlanan "Şeyh, Ağa ve Entelektüeller" başlıklı yazısında konu üzerindeki tartışmaları betimlemeye çalışmıştı.[39] Makale, bazı aşiret reislerini, Kürtçe eğitimin önemi ve yaygınlaşması gerektiği konusunda ikna edici olmuştu. Böylece, bölge ağalarının himayesinde bulunan ve din ilimleri ve klasik Kürt edebiyatı gibi konuların Kürt dilinde öğretildiği özel Kur'an kursları açılmıştı. Kendi kuşağının en etkili aşiret reisi olan Haco Ağa, Haseke'deki karargahına kendini ziyarete

dirhan'a *Hawar*'ın resimli haftalık ekinin yayımına devam etmesi için (*Ronahî*), ki *Ronahî* 1945'e kadar yayımlanmaya devam etmiştir, küçük bir ödenek tahsis etmişlerdir. Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan*, s.225-230, tablo no. 30; "Kurdes du Levant Français", (1940 c.a.) s. 24, BEY 1364.

38 Rondot, "Les Kurdes de Syrie", s. 121; Rondot, "Publication Kurde", 300-301. sayfalar arası.

39 Haco Ağa Hevêrkan, "Şêx û axa û mineveran" *Hawar* 15 (1933), s.1-2

gelen kişilere Kürtçe kitaplar hediye etmiş ve Kürtçenin öğrenimini sonuna kadar desteklemişti.[40]

Fransız manda yönetimi, Kürt kültürel taleplerine karşı sayısız ödün vermiş ve Kürt kültürel rönesansının kültürel değeri üzerinde ısrarla durmuştur. 1933 yılında, bazı Kürtler Hama'daki askeri okula alınmıştı. Cezire'daki okul ise her yıl bir Kürt öğrenciyi eğitim bursuyla ödüllendiriyordu. Zaman içinde, Fransız manda yönetimi, Şam'daki Arap Yüksek Öğrenim Enstitüsü'nde Kürtçe öğretilmesini desteklemiş ve Fransız kamu görevlileri için Kürtçe kursu açtırmıştır.[41] Ancak, Fransız mandasının boyunduruğu altındaki Suriye'deki Kürt kültürel uyanışına desteği şartsız değildi. Manda yönetimi, Kürt milliyetçilerinin taleplerini onların siyasi heveslerini dindirmesi koşuluyla destekliyordu.

Cezire'deki Kürt siyasi hareketlenişi

Fransız yönetimi genel olarak Hoybûn'un milliyetçi etkisini, Suriye'de farklı bir Kürt kimliğinin savunuculuğunu üstlenmesini ve bu fikri kitleler arasında yayma çabalarını marjinal kılmaya çalışmıştır. Manda yönetimi bunu sağlamak için Kürtlerin çoğunluğunun örgütün amaçlarına karşı herhangi bir şey hissetmediğini sıkça dile getirmiştir. Hoybûn'un propagandası, Şam'daki Kürtler ve milliyetçi duyguları Celadet Bedirhan ve Haco Ağa Hevêrkanî gibi karizmatik liderlerin etkisiyle artan Cezire'daki mülteci toplulukları arasında oldukça etkili olmuştur. Ancak manda yönetiminin Kürtlerin çoğunun Hoybûn'un amaçlarına karşı herhangi bir şey hissetmediği yönündeki çıkarımı gerçeği yansıtmaktadır. Carablus Bölgesinde

40 "Kurdes du Levant Français", (1940 c.a.) s. 14, BEY 1364; Rondot, "Les Kurdes de Syrie", s. 107; "Le mouvement Kurde en Djezireh", 13. 3. 1940, BEY 571. Aşiret reislerinin eğitimi Kürdistan için yeni bir şey değildi, 1892 yılında Osmanlı Sultanı Abdülhamid İstanbul'da aşiret reislerinin oğulları için bir okul kurdurmuştu; bu okula Kürtler de devam etmekteydi. E. Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamit II's School for Tribes (1892-1907)" *International Journal of Middle Eastern Studies* 28 (1996), s.83-107

41 "Kurdes du Levant Français", (1940 c.a.) s. 22, BEY 1364

yer alan Cebel Ekrad'da ve diğer kentlerde yaşayan Kürtler Hoybûn'un eylemlerine ilgi göstermemişlerdir. Bu nedenle, 1929 yılında Suriye Parlamentosu'ndaki beş Kürt kökenli milletvekili Kürt bölgeleri için idari özerklik talep ettiklerinde, Fransız makamları bu talebi, Kürtler, Aleviler ve Dürziler gibi dini bir azınlık statüsünde olmadıkları ve bölgeden bölgeye orantısız bir biçimde dağıldıkları için reddetmişlerdi. Fransız makamları, ayrıca Kürtlerin Kürt milliyetçilerine ve Fransız manda yönetimine ilişkin bir örnek siyasi tutum geliştirmediklerini ifade etmişlerdi.[42] Sonuç olarak, 1925-1927 Büyük Devriminden sonra ortaya çıkan siyasi gelişmeler, Fransız makamlarının Suriye'nin yerel özerk bölgelere ayrılması gerektiği yönündeki fikirlerinin değişmesine neden olmuştur. Ülke 1922'den itibaren beş büyük bölgeye ayrılmıştır; bunlardan ikisinde (Cebel Ensariyye ve Cebel Druze) yoğunluklu olarak farklı azınlıklar ve azınlık mensupları yaşamaktaydı. 1920'lerin ikinci yarısında, Suriyeli milliyetçilerin Suriye birliğinin sağlanmasına yönelik talepleri, Fransız manda idaresinin bölgenin daha da fazla merkezsizleşmesini desteklemelerine engel olmuştur.

1936 yılında, Suriye politikasındaki beklenmedik bir dönüş, Suriye'de yaşayan Kürtlerin ve diğer azınlıkların milliyetçi siyasetlerinin geri tepmesine yol açmıştır. Sözkonusu değişim, Suriye'nin önemli şehirlerindeki milliyetçileri temsil eden, Ulusal Birliğin radikal kanadının Suriye-Fransa Anlaşması'nın maddelerine eklettikleri madde yüzünden ortaya çıkmıştır. Bu madde, Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasına ve milliyetçilerin 1939 yılında ulusal politikada hegemonik bir konum elde etmelerine yol açacaktı. Anlaşmanın hükümleri, Fransa'nın Suriye üzerinde doğrudan iktidar kurma yoluna gittiği İkinci Dünya Savaşı yortusunda tersine dönmüştür. Suriyeli milliyetçilerse kısa süren 1936-1939 ara döneminde Suriye devletinin Arap niteliğinin sabitlenmesine çabalamışlardır. Bunun dışında, Suriye 1937 yılında ülkenin kuzey-batısın-

42 "Kurdes du Levant Français", (1940 c.a.) s. 21, BEY 1364; Rondot, "Les Kurdes de Syrie", s.105-107

da yer alan İskenderiye Sancağını kaybetmiş, sancak Türkiye topraklarına katılmıştır.[43] Değişen siyasi koşullar, Arap milliyetçiliğinin yükselişi, bu durumun Suriye'nin dört bir yanına yayılan Kürt karşıtı propagandaya yol açışı ve Türkiye'nin ülkenin kuzeyinde yer alan toprakları talep etmesi, çok sayıda Kürdün harekete geçmesine yol açmıştı. Ancak Kürtlerin 1936-1937 olaylarına tepkisi çeşitlilik arzediyordu. Kürtler arasında bir birliğin olmayışı, bölgedeki kuşatılmış Kürt yaşam alanlarında hareket kabiliyeti olan bir Kürt örgütünün yokluğunun belli bir açıdan, en önemli göstergelerinden biriydi. Ancak, Fransa-Suriye anlaşmasının vadesinin dolmasını izleyen bu karışıklık yıllarında, Suriye Kürtleri yerel ve bölgesel bağlılıklarına sıkı sıkıya yapışmışlardır. Cebel Ekrad'da muridçilik (ya da Fransızların adlandırdığı gibi *mouroudisme*) olarak anılan dini ihya hareketi 1930'lardan itibaren bölgenin en yoksul kesimlerinin desteğini kazanmış, hareket güç kazanmış ve sömürge-karşıtı bir söylem benimsemiştir.[44] Şam'da ve diğer önemli Suriye şehirlerinde pek çok Kürt Cemil Merdam tarafından idare edilen bu yeni milliyetçi hareketin ateşli savuncusu olmuştur. Sadece Cezire bölgesinde, Kürt siyasi hareketliliği yeni kurulan Suriye hükümetine karşı yerel protesto hareketi bağlamında gerçekleşmiştir. Bu protesto grubunun eylemleri zaman içinde hükümetle açıktan bir zıtlaşmaya dönüşmüş ve bu zıtlaşmanın Suriye milli politikasının şekillenişinde büyük etkileri olmuştur.

Cezire bölgesinin Fransız idaresi altında sosyo-ekonomik ve siyasi gelişimi, bölgesel kimliğin, özellikle de yerli nüfusun, şekillenişinde önemli bir yere sahipti.[45] Bir yandan çoğu Hıris-

43 Khoury, Syria and the French Mandate, 397-582. sayfalar arası.

44 R. Lescot, "Le Kurd Dagh et le Mouvement Mouroud", *Studia Kurdica*, 1-5 (1988), s.101-125. 1936 yılında, Halep'teki Suriye milliyetçileri ve Kemalistler Fransızların bölgedeki konumlarını zayıflatacağı beklentisiyle hareketi desteklemeye başladılar. age., s.110-113

45 Yazarı bilinmeyen bu kitapçık, Cezire'nin karışık etnik ve dini kökenlerine ve bölgeye yeni yerleşen toplulukların varlığına rağmen 1937 yılı itibariyle Cezire halkının yöresel bir kimliğe sahip olduğunu belirtmiştir. *La Verite sur les evenements de la Djezireh*, (Beyrut: Imprimerie Catholque, 1937), s.10-11

tiyanlar tarafından kontrol edilen yeni ticaret merkezlerinin kurulması, bir yandan da pek çok Kürt aşiretinin yerleşik hayata geçmesi bölgedeki Hıristiyanlarla Kürtler arasındaki etkileşimi arttırmıştır. Aynı dönemde, Haseke ve Qamişli gibi şehirler Cezire bölgesinin geleceğine karar verilecek olan siyasi merkezlere dönüşmüşlerdi. 1936 Fransa-Suriye anlaşması bu topluluklar arası etkileşimi hızlandırmış, ancak aynı şekilde yerleşimleri ve ekonomik gelişmeleri büyük oranda Fransa tarafından desteklenen bu grupların konumlarını tehlikeye düşürmüştür.[46] 1932 yılından itibaren, yöresel Kürt ve Hıristiyan liderler Cezire bölgesinin özerkliği için Fransız makamlarına başvurularda bulunmuşlardı. 1936 yılına gelindiğinde, siyasi karmaşa Suriye'nin siyaset sahnesine egemen olunca, bölge politikasından iki koalisyon çıkmıştı. Bu koalisyonlardan ilki, Hevêrkan'ın Haco Ağası, Milli konfederasyonunun lideri Mahmud Bey ve Qamişli'nin Hıristiyan yöneticisi Michel Dome tarafından temsil edilen Kürt-Hıristiyan ittifakıydı. Hıristiyanlar ve Kürtler Fransızların gözetiminde ve onların atadığı yerel idarecilerin desteğiyle idari özerklik talep ediyorlardı. İkinci koalisyon ise, Şam'daki milliyetçi hükümetle işbirliği içindeydi ve Bedevi Şammar aşiretinin lideri Deham-el Hadi tarafından idare ediliyordu. Bu grup, Suriyeli milliyetçilerin mali, siyasi ve askeri desteğini alıyordu.[47]

46 Velud, *Une experience d'administration regionale*, s.492-512. 1939 yılında, Cezire'nin yerleşik ve yarı-yerleşik (semi-sedentary) nüfusuna Haseke kazasında yaşayan 43 bin kişi, Qamişli kazasında yaşayan 51200 kişi ve Tigris'te yaşayan 16700 kişi dahil edilmişti. Qamişli ve Tigris kazalarında Kürtler nüfusun sırasıyla %73 ve %75'ini oluşturmalarına karşın, Haseke kazasında nüfusun %63'ünü oluşturan Arapların sayısı Kürtlerin sayısını geçmekteydi. Cezire'nin nüfusunun aşağı yukarı %86'sı Sünni iken, %12'si Hıristiyandı, geride kalanlar ise Yahudi veya Yezidilerdi. Ancak Hıristiyanlar bölgedeki şehir nüfusunun %71'ini oluşturuyorlardı. age. s.522-525

47 Fransız Yüksek Komiserliği'nden Dış İlişkiler Bakanlığı'na 15. 7. 1932 tarihinde gönderilen gizli notaya eklenmiş dilekçe, n. 0573, BEY 571. M. Ayme, "La rivalite Arabo-Kurde en Djezireh Syrienne. Şubat 1936-Eylül 1937", Aralık 1937, 30pp., s.7-10, CHEAM n. 233. Fransız Yüksek Komiserliği'ne Kürt ve Hıristiyan Liderler tarafından 5. 4. 1936 tarihinde gönderilen dilekçe, BEY 571 içinde. Khoury, *Syria and the French Mandate*, s.527-528

Suriye'nin ilk milliyetçi hükümetinin göreve geldiği 1936-1937 yılları arasında düzenlenen parlamento seçimleri esnasında bu iki grup arasında dramatik çatışmalar kamu güvenliğini tehdit edici bir hal almıştı. Bu olaylar ve neden olduğu düşmanlıkların yayılması, yerel siyasi ittifakların geçici karakterini ve karmaşık yapısını öne çıkartacaktı. Bu ittifaklar, çoğu zaman etnik ve dinsel sınırları aşarak sosyo-ekonomik gerçekler ve aşiretler-arası düşmanlıklar nedeniyle bozulmaktaydı. Hıristiyanlar bölgedeki en homojen ve birleşik grupken, Kürtler bölük pörçük bir haldeydi. 1926 yılında Cezire'nın Kürt nüfusunun en az üçte biri Arap koalisyonunu destekledi. Sonuç olarak, 1937 yılının başından itibaren Suriye milliyetçilerinin destekçileri tarafından Kürt aşiretlerin arasında yayılmaya başlanan pan-İslamist propaganda yerel bağlılıkları tetiklemiş ve günden güne sayısı artan Kürt kitlelerinin Şam'la bağlantılı Arap liderlerin saflarına geçmelerine neden olmuştu. Sonuç olarak, Temmuz ve Ağustos 1937'de nüfuzlu Kürt dini liderlerine bağlı Kürtler Haseke, Amudê ve Qamişli'da çıkan olaylara karışmış ve Arap bloğunu canla başla desteklemişlerdir. Bu olaylarda pek çok Hıristiyan öldürülmüştür. Genel asayiş o denli bozulmuş ve durum öylesine kaotik bir hal almıştı ki, Fransa çareyi orduyu göreve çağırıp düzeni tesis etmekte bulmuştu.[48]

1937 yılından sonra Kürtlerin siyasi hareketlenişi, Kürtlerin yerel siyasetteki ağırlıklarının azalmasının da gösterdiği gibi, oldukça kısıtlı hale gelmişti. 1937 yılında gerçekleşen şiddet olayları süresince, Kürt-Hıristiyan ittifakında derin ayrılıklar başgöstermişti. Buna ek olarak, bölgede Fransızların (İkinci Dünya Savaşının başlangıcına kadar sürecek) doğrudan yönetim kurması, yeni bir Fransız topluluğunun kurulmasıyla so-

48 1936/1937 olayları M. Ayme tarafından detaylı bir biçimde tasvir edilmiştir. M. Ayme, "La rivalite Arabo-Kurde en Djezireh Syrienne. Şubat 1936-Eylül 1937", Aralık 1937, 30pp., CHEAM n. 233. Pan-İslamist propaganda için bkz. age. s. 24ff. Khoury'nin, Cezire'de 1936-1937 olaylarına dair yorumları çoğunlukla Ayme'ye dayanmaktadır. Khoury, *Syria and the French Mandate*, s.528-531; Velud, Une experience d'administration regionale, s. 228

nuçlanmıştır. Bu topluluk, Osmanlıların ve Kürtlerin 1915-1916 yıllarında yaptıkları eziyetler nedeniyle Mardin'i terk etmek zorunda kalmış olan Süryani Katolik Hıristiyanlardı. Fransa ve Kürtler arasındaki ilişkiler kötüleşmiş ve Kürt hareketinin lideri olarak görülen Haco Ağa'nın eylemleri şüpheyle karşılanmaya başlanmıştı.[49] Fransız kontrolüne karşın, 1930'ların sonunda Cezire Kürtleri Şamlı Suriye milliyetçileri tarafından empoze edilen siyasi fikirlerin etkisinde kalmaya başladılar. Hükümet tarafından Haco Ağa'ya 1930 yılından beri verilen devlet yardımı 1939 yılında birden durduruldu. Bundan sonra, Kürtler Cezire nüfusunun üçte ikisini oluşturuyor olmasına rağmen yerel idari meclislerde daha az temsil edilmeye ve ağır yerel ve milli vergilerin ağırlığı altında ezilmeye başladılar.[50]

Milliyetçilik ve aşiretçilik: Hevêrkanlı Haco Ağa

Hevêrken aşiret konfederasyonunun başı olan Haco Ağa'nın yaşamı ve eylemleri, Suriye'de yaşanan Kürt siyasi hareketlenişinin çeşitli aşamaları arasında bir süreklilik olduğunu göstermektedir. Bu durum, onun bir Kürt milliyetçisi olarak boy gösterdiği ilk yıllarda Hoybûn ile ittifak yapması, daha sonra *Hawar* tarafından başı çekilen kültürel uyanış hareketine katılması ve 1930'ların ortasında Cezire'nın özerkliğini savunan bölgesel harekette önemli rol oynaması bu sürekliliğin göstergesidir. Ayrıca, Haco yükselen Kürt milliyetçisi hareketin tüm çelişkilerinin vücud bulduğu bir karakterdir. Haco Ağa bir açıdan aşiret bağlılıklarına karşı milli aidiyetleri destekleyen imgeler ve fikirleri kullanan milliyetçi bir porpagandist olarak Kürt aşiretlerine pan-Kürtçü dayanışmayı anlatmaya çalış-

49 "Kurdes du Levant Français", (1940 c.a.) s. 21, BEY 1364; Anon, "La situation de Chretiens de Syrie apres les affaires de Djezireh", 2. 11. 1937. 4pp., CHEAM n. 185 bis; Khalid Bakdash, *Madha fil Cezire?*, (Suriye Komünist Partisi Yayını n.d). Suriye Hıristiyanları Cezire'nın Hıristiyan nüfusunun %10'unu oluşturuyordu. "Les Kurdes du Levant Français", s. 25

50 *Le mouvement Kurd du Cezire*, 13. 3. 1940, BEY 571 içinde; Oriente Moderno, 18(1938), s. 121

maktadır. Öte yandan, aşiret reisi olarak kendine daha bölgesel ve yerel hedefler belirleyerek kişisel çıkarlarını korumayı başarmıştır.

Haco Ağa, Hevêrkan'ın geniş çaplı Kürt aşiret konfederasyonunun belirli bir süre için liderliği görevini üstlenmişti. Bu konfederasyon Müslümanları, Yezidileri ve Hıristiyanları kapsıyordu. Hevêrkan (Araplar tarafından Cebel Tur denilen), Kürtlerin *Tor Abdin* adını verdikleri bölgede yer almaktaydı. Bu dağlık bölge, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye topraklarına katılan Mardin ve Ceziret bin Omer arasında bulunmaktaydı. 1926 yılından sonra Haco Ağa, Türk hükümetine karşı pek de uzun ömürlü olmayan bir aşiret koalisyonu denemesinden sonra, aşiretinden dört yüz aile ile birlikte Suriye'ye göç etmişti.[51] Haco Ağa, 1926 yılının sonuna doğru, Fransa'nın Suriye'nin kuzeydoğusundaki varlığının en büyük destekçisi olmuş, dağılmış Kürt aşiretlerini, özellikle de Arab Tayy'ın ve Miran Kürt konfederasyonunun bazı kesimlerini Fransızlarla işbirliği için bir araya toplamıştı. Ağa 1927 yılında, Türk sınırı yakınlarındaki Qubur el-Bid'e yerleşmiş ve köyü daimi ikametgahı haline getirmiştir. Qubur el-Bid Fransızların bölgede düzenledikleri askeri harekatların merkezi olmuştu.[52] Fransız yönetiminin Cezire'deki iktidarını daha sağlamlaştırmasıyla, Havêrkan aşiretinin reisi Suriye vatandaşlığıyla ve ekilebilir topraklarla ödüllendirildi. 1931 yılında, Haseke'ye taşınan aşiret reisi, buradan topraklarını idare etmeye başladı. Bu yıldan sonra ise, mülkiyetinde bulunan köylere Qubur el-Bid yöresindeki on dört köy daha katılacaktı.

51 Haco Ağa ve Hevêrkanlarla ilgili olarak bkz. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra: Zed Books, 1992, s.101-105. Bu bölümde değinilen aşiret reislerinin eylemlerine yönelik bölük pörçük bilgi İngiliz ve Fransız arşivlerinden, özellikle de BEY 569-572 (Kurdes), AIR 23/89-95 (Suriye ve Suriye Çöl Raporu) ve 289 290 Musul Raporlarından, sağlanmıştır.

52 Velud, *Une experience d'administration regionale*, s.140-141; Dilleman, "Les Français en haute-Djezireh", 44-50. 1930'da Fransızların Cezire'deki varlığının sağlamlaşmasına binaen aşiret savaşçılarının orduya alınması zorunluluğu ortadan kalktığında, Haco'nun en iyi otuz savaşçısı ve üç oğlu 32. bölükte askerlik hizmetine (escadron leger) devam ediyorlardı. *Hajo's Fische*, Velud.

Haco Ağa'nın aşiretinin mensupları, çoğunlukla yerleşik tarımla uğraşıyorlardı, ancak Haco Ağa emrindeki 200 savaşçısıyla güçlü bir askeri lider olma vasfını da elinde bulunduruyordu. Bu savaşçıların çoğu Hevêrkan konfederasyonunun liderinin geniş ailesine mensuptu. Tarihsel kanıtlar, onun 1936 yılı sonlarına doğru yarı-feodal bir toprak ağası olarak konumunu güçlendirdiğini ve böylelikle Hevêrkan aşiretinin siyasi yapılanmasında gözle görülür bir etkiye sahip olduğunu söylemektedir. Haco Ağa, Qubur el-Bid'de yer alan ve aşiretinin Hıristiyan kollarına ait toprakları kendi topraklarına katmış; bu köylerin Hıristiyan muhtarlarını kovmuş ve yerel yönetimdeki anahtar konumlara kendi aile fertlerini yerleştirmiştir. Haco Ağa'nın gittikçe zenginleşen ve güçlenen bir toprak sahibi olarak konumu, aşiret içi otoritenin hızla ellerinde toplandığını göstermektedir.[53]

Haco Ağa, milliyetçi çevrelere katılmasına rağmen, aşiret onun siyasi ve ekonomik gücünün ve dolayısıyla sosyal itibarının temeli olduğu için, Ağa milliyetçi çevrelerde eski aşiret düzeninin temsilcisi olma durumunu sürdürmüştür. Bir Kürt milliyetçisi olarak söylemleri Cezire bölgesindeki Kürt aşiretleri arasında şöhretinin katlanarak yayılmasına yol açmıştı. 1930'ların ortalarından itibaren bölgede bir dizi Kürt derneği kurdurmuş ve Haseke'deki ikametgahının dışına Kürt bayrağı astırmıştı. Haco Ağa'nın aşiretler ve milliyetçi çevrelerdeki dikkat çeken şöhreti, bir dizi uygun koşulun ve etkenin bir araya gelmesiyle açıklanabilir. Bunlardan ilki, belirmekte olan yeni milliyetçi dalga için Haco Ağa'nın dini otorite dışında şekillenen konumudur. Bu milliyetçilik dalgası, dini hassasiyetleri ve dinin genelini ilkel bir sosyal düzenin kalıntısı ve dolayısıyla Kürtlerin milli hassasiyetleri ile bağdaşmayan bir şey olarak görüyorlardı. İkinci olarak, Haco Ağa Suriye'ye yerleştiğinde siyasi varlığını, özellikle de Fransızların bölgede güçlü bir askeri karargah bulundurmadan aşiretlerin desteğini çekme ihtiyaçlarını gidererek, Cezire'nın içinde bulunduğu sos-

53 Hevêrkan Aşiretinin Hıristiyan kollarının liderlerine Fransız Yüksek Komiserliği tarafından, 1. 8. 1936 tarihinde gönderilen mektup, n.n., BEY, 572

yo-ekonomik ve siyasi duruma uydurmayı başarmıştı. Üçüncü olarak, Haco hem Fransızların ikmal ettiği toprak dağıtımından faydalanmış hem de bu karışıklık yıllarında yerleşik hayata geçen Kürt aşiretlerininin üzerinden kâr elde etmiştir.

Sonuç

Siyasi mobilizasyon ve kültürel kimlik talebi arasındaki karşılıklı etkileşim, Fransız manda idaresi altındaki Suriye'de Kürt milliyetçilerinin hareket sahasını belirlemiştir. Kürt hareketi, Suriye Kürtlerinin hassasiyetlerini ve kaygılarını temsil etmekten oldukça uzaktı, çünkü Suriye Kürtleri kendilerine başka bir belirli üst kimlik benimseme yoluna gitmişlerdi (*Kürt*, *Suriyeli* ve diğerleri gibi). Ancak çoğunlukla Suriyeye göçen Kürtlerden müteşekkil olan Kürt hareketi, özellikle de kent ve kırsal kesim, kentli/entelektüel ve aşiretvari gibi ayrımları ortadan kaldırmasıyla, mümkün olan en çok sayıda Kürde başat bir anlam haritası sunma konusunda kısmen de olsa başarılı olmuştur. Bu nedenden ötürü, Kürt milliyetçilerinin neden aşiret yapılarına yaslanma ihtiyacı duydukları anlaşılabilir bir şeydir. Sözkonusu aşiret yapıları çok sayıda Kürde toplumsal bir aidiyet zemini sağlamaktaydı. Tüm bunların yanısıra, Kürt milliyetçileri manda Suriye'sinin çok parçalı evreninde diğer milliyetçiliklerin hem siyasi hem de ideolojik desteğini kazanmışlardı. Kürt hareketlenişi böylece farklı şekiller alabilmiştir. Hoybûn'un Türkiye topraklarında kalan Kürt bölgelerinin özgürleşmesi çabaları, Kürt sorununun gelişim seyrinin ve Suriye'nin Ermeni ve Kürt diasporalarından sonra bu topluluklara evsahipliği yapmasının uluslararası camiada yankı bulmasıyla yakından ilintilidir. Buna karşın, Cezire'nin özerkliğini hedefleyen Cezire hareketi, Kürtlerin kendi kaderlerini tayin hakkı konusunda yasal çerçeve içinde mücadele etmeyi tercih etmiş, Hıristiyanların ve manda yönetiminin desteğini arkasına almayı başarmıştı. Bunun dışında, Kürt milliyetçi bilincin oluşumu -ki bu bilinç kurumsal bir zemin işlevi göerecek olan yeni Suriye devletinde Kürtlerin siyasi hassa-

siyetlerinin korunacağına inanıyordu- 1930'ların ortalarına kadar götürülebilir. Suriye'deki Kürt milliyetçiliğinin gelişim seyri, Ortadoğu'nun sömürge yönetimi altında bulunduğu yıllarda Kürt siyasetinde gerçekleşen zahmetli ve ihtilaflı bir sürecin açık bir örneğidir. Aynı zamanda bu durum, ulus ve milli topluma dair görüşlerin belirli kültürel biçimler ve ideolojik süreçler kanalıyla Kürt geleneksel toplum yapısına nasıl sızdığını göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

Dizin

Modern Ortadoğu'yu şekillendiren milliyetçi hareketler arasında yalnızca Kürt milliyetçiliği bir ulus-devlet kuramamıştır. Filistinliler ve yakın zamana dek Ermenilerle beraber Kürtler devletsiz milletler olarak kalmışlardır. Öteki Ortadoğu milliyetçiliklerinin doğuşu ve gelişimi üzerine, örneğin Türk, Arap ve belli bir ölçüde Filistin milliyetçiliği üzerine, kapsamlı bir literatür mevcutken, Kürt milliyetçiliğinin kökenleri ve yapısı üzerine tartışmalar oldukça yetersiz olagelmiştir.

Bu derleme böylesi bir tartışmayı başlatmaktadır. Derleme Kürt milliyetçiliğinin kökenlerini tarihsel ve kuramsal bakış açılarından tetkik etmekte ve Kürt milliyetçiliğinin günümüzdeki etkilerini araştırmaktadır. Amacı Kürt milliyetçiliğinin kökenleri üzerine argümanları, yalnızca çatışan tarihsel yorumlar olarak ele almak değil aynı zamanda, bu arügamanları Kürt milletinin kimliği ve meşruiyetine dair stratejik ve can alıcı öneme sahip tartışmalar olarak görmektedir.




ISBN 975-8637-94-0



avesta